

ZIN Münster

„Ganzheitliche Ökologie“

Diskussionsbeiträge zur Enzyklika
Laudato si' von Papst Franziskus.

Marianne Heimbach-Steins
Markus Lederer
Paul Reuber
Doris Fuchs
Tillmann K. Buttschardt
Cornelia Steinhäuser

Münster, November 2015

ZIN
Zentrum für
Interdisziplinäre
Nachhaltigkeitsforschung



ZIN Diskussionspapiere 01/2015



ZIN Diskussionspapiere ISSN 2364-9895

Herausgeber: Zentrum für Interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung (ZIN)

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

Scharnhorststr. 100

D-48151 Münster

<http://www.uni-muenster.de/nachhaltigkeit>

Kontakt

Zentrum für Interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung (ZIN)

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

E-Mail: zin@uni-muenster.de

Inhalte

1 Einleitung	1
<i>Marianne Heimbach-Steins</i>	
2 Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ - Die Umwelt- und Sozialenzyklika „Laudato si‘“	4
<i>Marianne Heimbach-Steins</i>	
2.1 Einführung zu Anspruch und Aufbau des päpstlichen Schreibens	4
2.2 Zentrale Motive und Argumentationsmuster	6
2.3 Einladung zum Dialog	8
3 Die Bändigung der Bestie - Papst Franziskus und der Markt	11
<i>Markus Lederer</i>	
3.1 Die Natur der Bestie und welchen Schaden sie anrichtet	12
3.2 Die Bändigung der Bestie - Aufruf zu „einer tiefgreifenden inneren Umkehr“ (217)	13
3.3 Die Bändigung der Bestie - Kosten und Alternativen.....	15
4 Politische Raumkonstruktionen von Gesellschaft und Umwelt in der Enzyklika „Laudato Si“	18
<i>Paul Reuber & Doris Fuchs</i>	
4.1 Einleitung.....	18
4.2 Die Enzyklika in Bezug zu gesellschaftswissenschaftlichen Metadebatten .	21
4.2.1 Die päpstliche Überwindung der Mensch-Natur-Dichotomie und ihre Nähe zu postmodernen Konstruktionsweisen des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt	21
4.2.2 Die Nord-Süd-Geopolitik des Papstes und ihre Nähe zu post- und dekolonialen Ansätzen	24
4.2.3 Slow and small is beautiful: die Nähe der päpstlichen Gesellschaftsentwürfe zu aktuellen globalisierungskritischen Postwachstums-Ansätzen in Wissenschaft und Aktivismus.....	30

4.3	Konzeptionelle Kritikpunkte und Auslassungen.....	32
4.3.1	Die territoriale Falle des Denkens.....	33
4.3.2	Land und Stadt: Politische Geographien der päpstlichen Postwachstums-Gesellschaft	35
4.4	Quo Vadis: Potenziale des Widerstands gegen globale Machtasymmetrien?	38
5	Impulse der Enzyklika zum Umgang mit dem Boden.....	40
	<i>Tillman K. Buttschardt & Cornelia Steinhäuser</i>	
5.1	Einleitung.....	40
5.2	Die Erde als Haus.....	42
5.3	Die Erde als Schwester	43
5.4	Die Erde als Mutter	45
5.5	Grundlagen einer ganzheitlichen Ökologie	47
5.6	Fazit.....	48
	Autor_innenverzeichnis	50

Abkürzungen und Akronyme

AAS	Amtsblatt des Apostolischen Stuhles (Acta Apostolicae Sedis)
BBodSchG	Bundes-Bodenschutz-Gesetz (1999)
CA	Johannes Paul II., Enzyklika Centesimus annus (1991)
CiV	Benedikt XVI., Enzyklika Caritas in veritate (2009)
COP	Bezeichnung der UN-Vertragsstaatenkonferenzen (Conference of the Parties)
EG	Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii gau- dium (2013)
FAO	Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation der Vereinten Nationen (Food and Agriculture Organization)
GS	II. Vatikanisches Konzil, Pastorkonstitution Gau- dium et spes (1965)
IUSS	International Union of Soil Science
LS	Franziskus, Enzyklika Laudato si' (2015)
UNCCD	Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Bekämpfung der Wüstenbildung (1994)
WBGU	Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltverände- rung
WHO	Weltgesundheitsorganisation (World Health Organization)

1 Einleitung

Marianne Heimbach-Steins

Selten hat eine päpstliche Sozialenzyklika so viel Aufmerksamkeit und Zuspruch erfahren wie das Schreiben *Laudato si'* von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus (24. Mai 2015). Mit der Umwelt- und Sozial-enzyklika sei ein neues Kapitel der Soziallehre der Kirche aufgeschlagen worden, schreibt der Münchener Sozialethiker Markus Vogt, der die Enzyklika gemeinsam mit Kardinal Marx in München vorstellte (Vogt 2015: 3). Dass die Ökologiefrage alleiniger Gegenstand eines ganzen Lehrschreibens ist, stellt ein Novum in der Geschichte der Sozialverkündigung der katholischen Kirche dar. Deren Leitthema, die „soziale Frage“, wird nun, nach Erweiterung zur globalen sozialen Frage seit den 1960er Jahren, unumkehrbar als weltweite ökologisch-soziale Frage reformuliert.

Medial blieb das Echo auf die Enzyklika nicht auf wenige Tage um den Erscheinungstermin beschränkt, sondern flammte im Vorfeld der Konferenz zur Post-2015-Agenda im September in New York noch einmal auf (vgl. Heimbach-Steins/Stockmann 2015); und im Kontext der am 30. November 2015 in Paris beginnenden UN-Klimakonferenz (COP 21) kann erneut mit einer gewissen Aufmerksamkeit für die päpstliche Stimme gerechnet werden. Diesen Bezug zu den Ökologie-politischen zentralen Ereignissen des Jahres 2015 hatte Franziskus durchaus beabsichtigt und in der Enzyklika ausdrücklich hergestellt; zudem nutzte er verschiedene prominente Anlässe – unter anderem seine Reden vor dem amerikanischen Kongress am 24. September und vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 25. September 2015 –, um die Kernbotschaften der Enzyklika zu vertiefen und gezielt zu adressieren.

Nicht nur kirchliche und theologische Insider haben den eindringlichen päpstlichen Aufruf zur ökologischen Umkehr aufgenommen, kommentiert, Quellen und Einflussfaktoren analysiert, Stärken und Grenzen herausgearbeitet. Auch in den Natur- und Gesellschaftswissenschaften, die mit ökologischen Fragen, Klimawandel und einer zukunftsfähigen Bewirtschaftung der lebenswichtigen Ressourcen befasst sind, wird die Enzyklika rezipiert und kommentiert. Dass die Adressierung des Schreibens an alle Menschen (vgl. LS 3; 13 u.ö.) von vielen an- und ernst genommen

wurde, dürfte auch der Tatsache verdankt sein, dass Papst Franziskus seinerseits explizit wissenschaftliche Expertise sowie eine Vielzahl von Perspektiven auf die komplexe ökologische Problematik in die Erarbeitung der Enzyklika einbezogen hat und nicht nur rhetorisch auf Dialog setzt.

Mitglieder des Zentrums für Interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung (ZIN) der Universität Münster haben die Einladung zum Dialog angenommen und in einem Workshop im Sommersemester 2015 ihre jeweiligen fachlichen Perspektiven auf die Enzyklika ausgetauscht und diskutiert. Daraus ist dieses Arbeitspapier entstanden, in dem einige dieser Sichtweisen aus unterschiedlichen Disziplinen vorgestellt und als Beitrag zur weiteren interdisziplinären Debatte angeboten werden: In dem einleitenden Beitrag aus der christlichen Sozialethik ordnet Marianne Heimbach-Steins die Enzyklika in den Kontext der Sozialverkündigung der katholischen Kirche ein und skizziert zentrale Motive und Charakteristika des Textes. Die Marktkritik des Papstes steht im Zentrum des zweiten, politikwissenschaftlichen Beitrags: Markus Lederer greift die mediale Debatte um die Kritik des Papstes an einer entfesselten Marktwirtschaft und um die Bewertung seiner Position auf, folgt den Spuren der päpstlichen Kritik in der Enzyklika und argumentiert, der Papst unterschätze sowohl die historische Bedeutung des Kapitalismus für die Armutsbekämpfung als auch die Rolle von Institutionen für gutes Regieren und eine integrative gesellschaftliche Entwicklung. Der Beitrag von Paul Reuber und Doris Fuchs verknüpft die Perspektiven von Politischer Geographie und Politischer Ökonomie: Sie untersuchen die Raumkonstruktionen von Gesellschaft und Umwelt in der Enzyklika; sie setzen die Beobachtungen am Text mit verwandten Denkansätzen in postkolonialen, globalisierungskritischen und Postwachstumstheorien und Handlungsansätzen in Beziehung und fragen nach Grenzen der vor allem raumbezogenen Argumentationsweise. Aus der Perspektive der Landschaftsökologie arbeiten Tillmann Buttschardt und Cornelia Steinhäuser de Barba heraus, in welchen Bildern und Begriffen die Enzyklika über die Ressource Boden spricht und welche Signale sich daraus für die von Papst Franziskus vertretene „ganzheitliche Ökologie“ ergeben.

Wir veröffentlichen die in diesem Arbeitspapier zusammengestellten Diskussionsbeiträge aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen in der Absicht, die Auseinandersetzung mit der Enzyklika und - noch wichtiger - die Debatte um Wege und Ansätze einer umfassenden Ökologie, einer umwelt- und sozialgerechten Wirt-

schaftsweise, Politik und Lebensstilorientierung anzureichern und voranzubringen. Sie zeigen zugleich den Mehrwert einer wissenschaftlichen Vernetzung von Zugängen, Ansätzen und Methoden aus unterschiedlichen Fachrichtungen, die im akademischen „Normalbetrieb“ eher selten an einem Tisch zusammenkommen. Das Zentrum für Interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung dient eben dieser Zusammenführung und dem Austausch unterschiedlicher Zugänge, der wechselseitigen Wahrnehmung und Anreicherung der Sichtweisen und der Förderung einer nicht nur auf dem Papier existierenden Interdisziplinarität, die sich weit über den Raum der Universität hinaus der Arbeit an Zukunft eröffnenden und sichernden Wegen nachhaltiger Entwicklung und „integraler Ökologie“ verpflichtet.

Referenzen

Heimbach-Steins, Marianne/ Stockmann, Nils (2015): „Pope for Planet“? Laudato Si' als „dringliche Einladung zum Dialog“ (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika (Sozialethische Arbeitspapiere des ICS 3).

Vogt, Markus (2015): Ein neues Kapitel der katholischen Soziallehre. Ganzheitliche Ökologie – eine Frage radikal veränderter Lebensstile und Wirtschaftsformen, in: Amosinternational 9 (2015) H. 4, 3-10.

2 Ein Impuls zur „ökologischen Umkehr“ - Die Umwelt- und Sozialenzyklika „Laudato si’“

Marianne Heimbach-Steins

Die Enzyklika *Laudato si’* von Papst Franziskus *über die Sorge für das gemeinsame Haus*¹ ist als erstes päpstliches Weltrundschreiben insgesamt der Ökologiefrage gewidmet. Das Weltrundschreiben des Papstes bietet zum einen eine grundsätzliche theologisch-ethische Orientierung zur ökologischen Verantwortung und setzt zum anderen zugleich starke politische Signale im Hinblick auf die UN-Klimakonferenz in Paris (30. November - 11. Dezember 2015).²

2.1 Einführung zu Anspruch und Aufbau des päpstlichen Schreibens

Eine Enzyklika ist ein päpstliches Rundschreiben, das sich an die gesamte Weltkirche - und darüber hinaus seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils auch an die nichtkirchliche Weltöffentlichkeit - richtet. Das Schreiben von Papst Franziskus reiht sich in die Serie der „Sozialenzykliken“ ein, die in unregelmäßigen Abständen seit Ende des 19. Jahrhunderts zu den großen gesellschaftlichen Herausforderungen der Zeit erschienen sind, beginnend mit dem Schreiben zur Arbeiterfrage „*Rerum novarum*“ (1891). Enzykliken sind hochrangige lehramtliche Äußerungen; gleichwohl kann die Frage nach dem Geltungsanspruch nur so beantwortet werden, dass Lehräußerungen zu sozialmoralischen Fragen nur in dem Maße Gültigkeit beanspruchen können, wie sie ihrem Gehalt nach vernünftig nachvollziehbar und der sittlichen Einsicht zugänglich sind. Was sie zur Orientierung vorstellen, beansprucht daher nicht, weil der Papst es sagt, Geltung, sondern weil und insofern es die Zustimmung der sittlichen Vernunft erlangen kann.

Das Ökologie-Thema ist in der Sozialverkündigung der katholischen Kirche nicht neu, aber noch nie so prominent zum zentralen Gegenstand eines päpstlichen Dokuments gemacht worden. Spuren des Ökologiethemas können seit dem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) identifiziert werden: *Paul VI.* hatte

¹ Der Text liegt in deutscher Sprache vor in der Reihe Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 202, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2015. Bezüge auf den Text werden mit dem Kürzel LS und der Abschnitt-Nummer nachgewiesen.

² Vgl. für eine umfassendere Analyse der Enzyklika: Heimbach-Steins/Lienkamp 2015 und Kruijff 2015

als erster Papst zum ökologischen Umdenken und zu einem radikalen Wandel angesichts der Gefährdung der ökologischen Lebensgrundlagen und des sozialen Zusammenhalts als Folgen der modernen kapitalistisch-industriegesellschaftlichen Wirtschaftsweise aufgerufen. Die Linie wurde durch *Johannes Paul II.* fortgeführt und verstärkt, geriet dabei aber unter das Vorzeichen einer weitreichenden Kulturkritik und Missbilligung einer fehlgeleiteten, von der Gottesbeziehung abgekoppelten Auffassung vom Menschen, vor allem in der Enzyklika *Centesimus annus* (1991; vgl. CA 37-38). *Benedikt XVI.* verschärfte die kulturpessimistische Linie seines Vorgängers und verstärkte mit seiner Relativismuskritik den Zusammenhang zwischen Umweltschädigung und (westlichen) Kulturmustern (vgl. besonders die Enzyklika *Caritas in veritate* [2009] 51). Die für Benedikts Denken programmatische naturrechtliche Argumentation spielt bei Franziskus keine prominente Rolle; nur einmal nimmt er die metaphorische Formulierung vom „Buch der Natur“ auf (LS 6: Zitat aus CiV 51; vgl. auch 85f), in dem Gott lesbar werde und das im Zusammenhang studiert werden solle.

Der umfangreiche Text, der auf den 24. Mai 2015 – das Pfingstfest – datiert ist, umfasst sechs Kapitel sowie eine ausführliche Einleitung und eine abschließende Gebetssequenz. Der Titel zitiert den *Sonnengesang* des heiligen Franziskus und setzt damit ein bewusstes spirituelles Vorzeichen: Das Lob des Schöpfers und die Wertschätzung der Schöpfung bestimmen den Zugang zum Thema der Ökologie, die zugleich als Natur- und Sozialökologie verstanden werden soll. Der Gedankengang beschreibt einen ethischen und geistlichen Weg (vgl. 15). Die Argumentation erscheint eher netzwerkartig als linear: Kapitel 1 benennt die Symptome der Krise und gibt einen „Überblick über die aktuelle ökologische Krise“ (15). Das biblisch ausgerichtete Kapitel 2 bietet „Hinweise [...] aus der jüdisch-christlichen Überlieferung“, um „unserem Engagement für die Umwelt eine größere Kohärenz zu verleihen“ (15), während Kapitel 3 den Ursachen bzw. „Wurzeln der gegenwärtigen Situation“ (15) nachgeht. Kapitel 4 entfaltet den für das ganze Dokument zentralen Vorschlag einer „ganzheitlichen Ökologie“ (15). Daran schließen sich in den Kapiteln 5 und 6 Ausführungen zum *Handeln* an. Neben „Leitlinien für Dialog und Aktion“ (15) in Kapitel 5 präsentiert Kapitel 6 – inspiriert von Traditionen christlicher Spiritualität – „Leitlinien zur menschlichen Reifung“ (15). Ohne dass der Begriff genannt wird, folgt der Aufbau der Enzyklika im Wesentlichen der Logik, „nach den

Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ - wie es die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert hatte (GS 4).

2.2 Zentrale Motive und Argumentationsmuster

Das aus der Sozialverkündigung der katholischen Kirche vertraute Motiv der *Menschheitsfamilie* erweitert Papst Franziskus in Anlehnung an seinen Namenspatron zur *universalen Schöpfungsfamilie* (vgl. 89). Diese Leitidee ist grundlegend für seine Konzeption einer ganzheitlichen Ökologie - getragen von dem Glauben an Gott als Schöpfer und von der Überzeugung, dass der Mensch trotz aller destruktiven Kräfte und Handlungsweisen zum Umsteuern und zur Wahrnehmung seiner Verantwortung als Mitgeschöpf fähig ist: Er ist nicht Eigentümer, sondern Treuhänder von Gottes Schöpfung, dem allen gemeinsamen Lebenshaus. Die Fähigkeit und Verantwortung des Menschen zur ökologischen Umkehr ist die zweite Leitidee des Schreibens.

Im Zentrum der Enzyklika steht die Wahrnehmung, dass die ökologische Krise mit ihren vielen Facetten und Symptomen zugleich eine schwerwiegende soziale Krise ist. Die Verschmutzung von Luft, Wasser und Boden, die Folgen des Klimawandels, der Erderwärmung, der Wasserknappheit und des Verlusts an Artenvielfalt treffen besonders die Armen, bedrohen oder zerstören deren Existenzgrundlagen. Die Armen haben keine und nur sehr eingeschränkte Alternativen. Viele sind gezwungen, ihre Heimat zu verlassen, und machen die Erfahrung, als „Umwelt-flüchtlinge“ ohne rechtlichen Schutz und ohne die Chance auf Anerkennung einer großen Gleichgültigkeit ausgeliefert zu sein. Die überproportionale Belastung der Armen durch die Folgen der ökologischen Krise ist nicht einfach Schicksal. Sie resultiere - so der Papst - aus dem global wirksamen „technokratischen Paradigma“ (vgl. 106-114), einer darauf aufgebauten Wirtschaftsweise und den extrem ungleichen Eigentums- und Machtverhältnissen. Franziskus erneuert hier die Kritik an einer Wirtschaft der Ausschließung, die er bereits im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) formuliert hatte. Die Wohlstandsländer des globalen Nordens tragen eine schwere „ökologische Schuld“ (51) gegenüber den Armen des globalen Südens. Eine Wirtschaftsweise, die der Magie des Marktes (vgl. 190) erlegen ist und partikulare Interessendurchsetzung ohne Rücksicht auf das globale Gemeinwohl betreibt, geht mit

ihrem nicht globalisierbaren Ressourcenverbrauch auf Kosten der heutigen Armen und der kommenden Generationen.

Eine ganzheitliche Ökologie umfasst für Papst Franziskus nicht nur die klassische Trias nachhaltiger Entwicklung *Umwelt - Wirtschaft - Soziales*. Er richtet auch ein besonderes Augenmerk auf die kulturellen Aspekte. Eine *Kulturökologie* müsse in Achtung der jeweiligen lokalen Kontexte, unter Beteiligung der lokalen Akteure, insbesondere der Ureinwohner, und der Berücksichtigung ihrer Lebenswirklichkeiten und Traditionen (zum Beispiel im Umgang mit dem Land) entwickelt werden (vgl. 143-146). Zudem greift er das von Papst Johannes Paul II. in die Soziallehre der Kirche eingeführte Stichwort der *Humanökologie* auf. Er bezieht es vor allem auf die Qualität des Lebens und Zusammenlebens in konkreten lokalen Kontexten, zum Beispiel auf die Gestaltung des sozialen Raums der Städte und die Entwicklung des (öffentlichen) Verkehrs. Alle Facetten einer ganzheitlichen Ökologie sind ausgerichtet an der Zielsetzung des globalen Gemeinwohls, dem gegenüber allen partikularen (ökonomischen oder politischen) Interessen der Vorrang gebühre. Dabei leiten den Papst die *Option für die Armen* und die Forderung generationenübergreifender Gerechtigkeit mit der Aufmerksamkeit auf das weltweit extreme Ungleichgewicht hinsichtlich der Teilhabe an den Gütern der Erde. Um die Spannungen zwischen den Gemeinwohlbestimmungen auf den lokalen, nationalen, kontinentalen und globalen Ebenen konstruktiv, sozial- und ökologieverträglich zu lösen, braucht es genauere Kriterien. Ansätze dazu bieten die Leitlinien für das Handeln im fünften Kapitel. Was der Papst zu Recht (und in Übereinstimmung mit den zeitgenössischen ökologischen Bewegungen) unterstreicht, ist, dass kein Weg an der Umkehr zu einem genügsamen Lebensstil, an einer Neubestimmung von Lebensqualität und einer diesen Zielen zugeordneten *global governance* vorbeiführt. Dieser Aufgabe kann sich keine Gesellschaft entziehen, aber: Die bisherige Ungleichheit im Ressourcenverbrauch und in der Vernutzung der Umweltgüter muss eine Entsprechung in der Wahrnehmung der gemeinsamen Verantwortlichkeit haben: Den Wohlstandsländern des Nordens, die den Löwenanteil der heutigen ökologischen Probleme verursacht haben, kommt die Hauptlast zu - zum Beispiel, wenn es um die Abwendung von der Nutzung nuklearer und fossiler Energieträger und um die Förderung erneuerbarer Energien geht.

Die teils sehr konkreten Überlegungen und die Leitlinien des Handelns, die der Papst anbietet, setzen voraus – diese Überzeugung bildet eine auch politisch zentrale Botschaft –, dass der Mensch die Dinge ändern und sich neu orientieren (umkehren) kann. Bei aller harschen Kritik setzt Franziskus auf die Kreativitätspotentiale, die den Menschen fähig machen, sich seiner besonderen Verantwortung als Treuhänder der Schöpfung zu stellen, ganzheitliche Lösungen zu erarbeiten und auf der Basis der Vergewisserung über Sinn und Ziel des menschlichen Lebens – „wozu braucht uns die Erde?“ (160) – das individuelle und kollektive Handeln neu auszurichten. Eine theologische und spirituelle Vergewisserung über diese Fragen trägt zur Stärkung des Engagements und zur Neuorientierung bei. Ausdrücklich betont Franziskus die Bedeutung von (Umwelt-)Erziehung und spiritueller Orientierung. Außerdem setzt er bemerkenswert deutlich auf Wissenschaft und Forschung, den Dialog zwischen Wissenschaften, religiösen und gesellschaftlichen Akteuren. Die Sprache, in der der Papst seine Überlegungen anbietet, ist – wie alle seine Botschaften – persönlich, engagiert und auf Dialog ausgerichtet. Deutliche Kritik an offenkundigen Missständen und profilierte Orientierungen aus dem Reservoir der biblischen und christlichen Tradition verbindet Franziskus mit der Suche nach Lösungen und mit Vorschlägen zum Gespräch – mit dem ausdrücklichen Ausweis der Grenzen kirchlich-lehramtlicher Zuständigkeit und Kompetenz.

2.3 Einladung zum Dialog

Papst Franziskus lädt mit seiner Enzyklika zu einem Gespräch ein. Die Einladung richtet sich an alle Menschen. Es geht ihm bei aller harschen Kritik nicht um Polarisierung, sondern darum, die Voraussetzungen für ein Umdenken und ein neues Handeln zu klären. Mit dem Ziel, gemeinsam auf eine „ganzheitliche Ökologie [hinzuarbeiten], welche die menschliche und soziale Dimension klar miteinbezieht“ (137), wendet sich Papst Franziskus ausdrücklich *an alle Menschen*. Das Schreiben ist an „jeden Menschen“ als Bewohner des gemeinsamen *oikos* gerichtet (3). Deshalb zitiert er nicht nur die Bibel und Texte des päpstlichen und gesamtkirchlichen Lehramtes der katholischen Kirche. In großer Bandbreite bezieht er Äußerungen regionaler und nationaler Bischofskonferenzen aller Kontinente ein und wertet damit die Ortskirchen und die lokal verwurzelte Erfahrung als Quelle für die notwendige kontextbezogene Analyse und Bewertung der Fragen, von denen in der Enzyklika die Rede ist, deutlich auf. Der Papst setzt darüber hinaus wichtige Zeichen der

interkonfessionellen und interreligiösen Ökumene: Zum Beispiel zitiert er den griechisch-orthodoxen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Bartholomäus (vgl. 7-9) und verweist im Zusammenhang mit den spirituellen Ressourcen einer ökologischen Umkehr auf den islamischen Sufi Ali Al-Khawwas (vgl. 234). Beides gibt seiner Überzeugung Ausdruck, dass auch „andere Kirchen und christliche Gemeinschaften - wie auch andere Religionen“ wertvolle Reflexionen zu den in der Enzyklika erörterten besorgniserregenden Themen beitragen (7). Diese Haltung ist in der päpstlichen Sozialverkündigung bemerkenswert neu.

Der Papst spannt den Kommunikationshorizont aber noch weiter und betont ausdrücklich, dass das kirchliche Lehramt Impulse aus den Wissenschaften, einschließlich der Theologie und der Philosophie, sowie aus sozialen Organisationen aufgreift, um zu den Herausforderungen der ökologischen Krise kompetent sprechen zu können (7). Mit dem Report *Unsere gemeinsame Zukunft* der „World Commission on Environment and Development“ (1987), der *Erklärung über Umwelt und Entwicklung* und der *Klimarahmenkonvention* des Erdgipfels von Rio de Janeiro (1992) sowie der *Erd-Charta* von Den Haag (2000) werden säkulare Dokumente direkt (oder indirekt) zitiert (vgl. 53; 141; 167; 170; 186; 207). Darin zeigt sich, dass Papst Franziskus die katholische Kirche nicht als in sich autarke, abgeschlossene Sonderwelt vorstellen möchte, sondern als eine in die irdischen Wirklichkeiten eingelassene (inkarnierte) Kirche, die die vielfältigen Kompetenzen, Qualifikationen und Praxen der Zeitgenossen einbezieht und die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (80; GS 36) ernst nimmt. Beides sind Voraussetzungen dafür, dass die Kirche in dem von Papst Franziskus dringend gemachten Dialog „mit allen“, ohne den eine konstruktive Bewältigung der ökologisch-sozialen Krise nicht gelingen könne, selbst eine aktive und konstruktive Rolle übernehmen kann. Der Papst überschreitet mit den angedeuteten Signalen der Öffnung alle bisher sorgfältig beachteten Grenzen und lässt die übliche Selbstreferentialität des päpstlich-lehramtlichen Sprechens hinter sich. Er trägt der Einsicht Rechnung, dass sein Anliegen nur in Zusammenarbeit zwischen verschiedensten individuellen und kollektiven Akteuren und Handlungsebenen weltweit umzusetzen ist.

Nach Umfang und Intensität der Auseinandersetzung mit der Ökologiefrage ist die Enzyklika ein Novum in der Soziallehre der katholischen Kirche. Dennoch wäre es unzureichend, sie nur als „Umweltenzyklika“ oder - wie zuweilen zu lesen war - als

„grüne Enzyklika“ zu charakterisieren. Sie ist eine Umwelt- und Sozialenzyklika, die die ökologische Krise zugleich als soziale und politische Krise, unter dem Vorzeichen globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit wahrnimmt und analysiert.

Referenzen

Heimbach-Steins, Marianne/Lienkamp, Andreas: Die Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus. Auch ein Beitrag zur Problematik des Klimawandels und zur Ethik der Energiewende, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 56 (2015), 155-179.

Kruij, Gerhard (2015): Die neue Umwelt-Enzyklika des Papstes. Ein dramatischer Appell. In: Herder Korrespondenz 69, 341 - 344.

3 Die Bändigung der Bestie - Papst Franziskus und der Markt

Markus Lederer

Eine der Legenden um den heiligen Franziskus von Assisi dreht sich um einen wilden Wolf, der die Bauern der Stadt tyrannisierte. Franziskus ging zur Höhle des Wolfes und bändigte die Bestie durch das Zeichen des Kreuzes und schloss mit ihr den Pakt, in Zukunft die Menschen von Assisi nicht mehr zu tyrannisieren, was der Wolf fortan auch nicht mehr tat. Die Legende greift damit einen Vers aus dem Buch Jesaja (11:6) auf, indem es heißt „Die Wölfe werden bei den Lämmern wohnen“.

Papst Franziskus erörtert in seiner Enzyklika „Laudato si“ aktuelle, die Menschheit bedrohende Gefahren, insbesondere die ökologische Krise der „Schwester Erde“ (LS 53) sowie die bestehenden sozio-ökonomischen Ungerechtigkeiten. Den Wolf, welchen er zu bändigen hofft, beschreibt er eindrucksvoll als einen naiven und sich selbst verabsolutierenden Fortschritts-, Technologie- sowie Marktoptimismus. Verschiedene Kritiker haben dem Papst daraufhin vorgeworfen, dass er die positiven Seiten des technologischen und wirtschaftlichen Fortschritts negieren würde. So haben zum Beispiel Jan Grossarth und Daniel Deckers in der FAZ scharfe Kritiken an der Enzyklika geäußert (beide 2015). Grossarth attestiert eine „fast durchgängig pessimistische Sicht des Papstes auf Globalisierung, technischen Fortschritt, auf Unternehmen und Marktwirtschaft“ (2015).

Dies hat wiederum zu einer Verteidigung des Papstes durch Kardinal Marx, den Erzbischof von München und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, geführt:

„Wenn auch die zentralen Themen der Enzyklika - die derzeitige Zerstörung des Planeten sowie die weltweite Armut und soziale Ungerechtigkeit - ernste und gravierende Probleme sind, die der Papst jedem im ganzen Ausmaß ins Bewusstsein rufen möchte, bleibt er voller Hoffnung und Zuversicht. Er glaubt daran, dass sich die Menschen zur ökologischen Umkehr bewegen lassen und sich in Freiheit für das Gute entscheiden, dass sie die Herausforderungen bewältigen und die Welt zum Besseren verändern können.“ (Marx 2015)

Der folgende Beitrag greift diese Diskussion um die Bändigung der Bestie und die Rolle des Marktes auf, indem er zuerst nachzeichnet, welche Kritik der Papst an Marktmechanismen und Technologiegläubigkeit anführt. In einem zweiten Schritt werden kurz die Lösungsvorschläge der Enzyklika diskutiert. Der letzte Abschnitt entwickelt das zentrale Argument, dass der Papst aus dem Wolf ein Lamm machen möchte und selbst wenn ihm dieses gelingen würde, dafür den Preis zahlen müsste, dass die Kraft und die Dynamik der Bestie verloren gehen.

3.1 Die Natur der Bestie und welchen Schaden sie anrichtet

Kardinal Marx (2015) argumentiert, dass der Papst weder markt- noch technikfeindlich sei, sondern Franziskus versuche vielmehr den Weg zu einer „ganzheitlichen menschen- und umweltgerechten Entwicklung“ zu weisen, in welcher sowohl Technik als auch Markt ihren Platz haben. Und in der Tat verweist der Papst auf die technischen Möglichkeiten in der Medizin und den Ingenieurwissenschaften (LS 102; 131). Marx beharrt darauf, dass der Papst keine Fortschrittskritik per se übe, sondern nur deren Exzesse anprangere. Franziskus kritisiere also nur die ungeheure Macht, welche viele technische Neuerungen mit sich bringen (LS 104), und bezweifle, dass jeder Fortschritt per se positiv zu bewerten sei (LS 105). Dass Papst Franziskus in der Tat auch die positiven Seiten des technologischen Fortschritts sieht, soll hier nicht bestritten werden, aber seine Kritik am Markt als Institution geht doch sehr viel weiter als Kardinal Marx andeutet.

Seinen Vorgänger Papst Benedikt XVI. aufgreifend, sieht Papst Franziskus in einem zunehmenden Nihilismus das Grundübel unserer Zeit. Aktuelle Probleme sind

„auf dasselbe Übel zurückzuführen, nämlich auf die Idee, dass es keine unbestreitbaren Wahrheiten gibt, die unser Leben lenken und deshalb der menschlichen Freiheit keine Grenzen gesetzt sind“ (LS 6).

Konkreter als Benedikt identifiziert Franziskus explizit die Verabsolutierung von Markt als Auswuchs dieses Relativismus. Markt- und Technikgläubigkeit führen zu einer Vergötterung des Mammons sowie zu einer Hybris, was die Machbar- und Regulierbarkeit unserer Welt angeht. Die hieraus resultierende ökologische Krise wie die soziale Ungleichheit sind für den Papst zwei Seiten derselben Medaille (LS 48f; 139).

Der Papst beurteilt Marktmechanismen insgesamt sehr negativ. Sein eigenes Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* (56: AAS 105; 2013, S. 1043) zitierend, kritisiert der Papst die „Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden“ (LS 56). Die unsichtbare Hand von Adam Smith, welche das Paradigma der liberalen Wirtschaftstheorie darstellt, verurteilt Franziskus als unvermeidbare Schäden hervorrufend und nennt im nächsten Satz als Illustration „Menschenhandel, die organisierte Kriminalität, der Rauschgifthandel, der Handel mit Blutdiamanten und Fellen von Tieren die vom Aussterben bedroht sind“ (LS 123) (vgl. auch Grossarth 2015).

Besondere Kritik übt der Papst an den entgrenzten Finanzmärkten, welche sich selbst verabsolutieren und die vielfältigen ökologischen und sozialen Beziehungen des Menschen in seiner Umwelt vernachlässigen (20). Franziskus diagnostiziert eine „Unterwerfung der Politik unter die Technologie und das Finanzwesen“ (54). Folgerichtig steht er der Bankenrettung nach der Finanzkrise von 2007/ 2008 äußerst skeptisch gegenüber: „Die Rettung der Banken um jeden Preis, indem man die Kosten dafür der Bevölkerung aufbürdet, ohne den festen Entschluss, das gesamte System zu überprüfen und zu reformieren, unterstützt eine absolute Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt [...]“ (LS 189). Die in der Enzyklika geäußerte Kritik geht insgesamt über die in der Soziallehre der katholischen Kirche traditionell verankerte Relativierung des Privateigentums hinaus (LS 93), und es ist offensichtlich, dass die Bestie gebändigt werden muss.

3.2 Die Bändigung der Bestie - Aufruf zu „einer tiefgreifenden inneren Umkehr“ (LS 217)

Papst Franziskus ruft in seiner Enzyklika zu „einer tiefgreifenden inneren Umkehr“ (LS 217) auf und beschreibt hierfür die folgenden Schritte als notwendig: Erstens, fordert er einen ideologischen Perspektivenwechsel. Nicht mehr der Markt und der Fortschritt sollen im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen, sondern eine ganzheitliche Perspektive auf Mensch, Umwelt und Wirtschaft:

„Es müsste einen anderen Blick geben, ein Denken, eine Politik, ein Erziehungsprogramm, einen Lebensstil und eine Spiritualität, die einen Widerstand gegen den Vormarsch des technokratischen Paradigmas bilden.“ (LS 111)

Diese soll im Glauben eingebettet sein, da „keine Form der Weisheit beiseitegelassen werden darf“ (63).

Dies ist zweitens sehr eng mit einer Stärkung des Gemeinwohlbegriffs verbunden, welcher auch nur global gedacht werden kann (LS 156f) und eine generationenübergreifende Dimension hat (LS 159). Geradezu revolutionär artikuliert der Papst hier eine Perspektive auf die Umwelt als „kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle“ (LS 95). Laut Kardinal Marx (2015) kann dies auch nur im Sinne einer „internationalen Ethik“ erfolgen.

Drittens spielen Institutionen eine wichtige Rolle, denn diese sollen menschliche Beziehungen regeln und zwar auf allen Ebenen von der „elementaren sozialen Zelle der Familie über die Ortsgemeinde und das Land bis zum internationalen Leben“ (LS 142). Der Papst erkennt an, dass politische, insbesondere staatliche Institutionen notwendig seien, erläutert aber, dass diese oftmals entweder nur zum Schein aufrecht erhalten oder aber durch gesellschaftliche Misstände wie den Drogenkonsum ausgehöhlt werden. Es werden zwar positive Beispiele der internationalen Zusammenarbeit genannt wie die Basler Konvention über Abfälle oder das Washingtoner Artenschutzabkommen (LS 168). Kritisch wird jedoch die Entwicklung im Bereich des Klimaschutzes beurteilt (LS 169), und insbesondere die „Internationalisierung von Umweltkosten“ verurteilt Franziskus, da sie die Entwicklungsländer treffen würde (LS 170). Auch der Handel mit Emissionszertifikaten wird abgelehnt, da er Anreize zur Spekulation biete (LS 171).

Auf nationaler Ebene wird die positive Rolle des Rechts hervorgehoben, welches darauf „ausgerichtet“ sein sollte „die Verschmutzungen durch unternehmerische Aktivitäten zu verringern“ (LS 177). Insgesamt zeigt sich jedoch eine sehr große Skepsis, was die Lösungsfähigkeit öffentlicher Institutionen angeht (LS 178). Lobend hervorgehoben werden hingegen kooperative Formen der Energiegewinnung und lokale Selbstversorgungsinitiativen (LS 179). Doch auch darüber hinaus sieht der Papst Gestaltungsspielraum, denn eine Verlangsamung wirtschaftlicher Aktivitäten könne „mittelfristig andere Gewinne“ (LS 191) bieten. Auch ein Verzicht der reichen Länder zu Gunsten der Armen wird gefordert (LS 193), denn nur so könnten letztere ein Leben in Menschenwürde erhalten.

Viertens fordert der Papst auch jede Einzelne auf, ihre Position zu überdenken und ihre Freiheit in Verantwortung auszuleben. Dies schließlich muss zu einer Verände-

nung der Natur des Menschen führen „Es wird keine neue Beziehung zur Natur geben ohne einen neuen Menschen“ (LS 118). Immer wieder zeigt sich, dass dies jedoch nicht in der Stadt, sondern nur auf dem Land möglich sein wird (LS 153f; vgl. auch [Reuber und Fuchs](#) in diesem Band). Auch der „Konsum-Mechanismus“ muss überwunden werden, denn durch diesen „versinken die Menschen schließlich in einem Strudel von unnötigen Anschaffungen und Ausgaben“ (203). Dies könnte in einer neuen ökologischen Spiritualität münden. Hierbei müssten wir uns an dem heiligen Franziskus von Assisi orientieren, um eine „gesunde Beziehung zur Schöpfung“ (LS 218) aufzubauen. Diese „christliche Spiritualität“ würde zu einem anderen „Verständnis von Lebensqualität“ führen und einen „prophetischen und kontemplativen Lebensstil“ hervorbringen (LS 222). Ein solcher Lebensstil würde nicht nur einen sorgsameren Umgang mit der Natur implizieren, sondern auch einer „*universalen Geschwisterlichkeit*“ (LS 228) entsprechen.

3.3 Die Bändigung der Bestie - Kosten und Alternativen

Trotz der vielen äußerst zustimmungswürdigen Argumente, welche der Papst aufführt, sollen abschließend zwei Kritikpunkte erläutert werden. Zum einen soll kurz auf die Kosten der vom Papst vorgeschlagenen Bändigung eingegangen werden. Zum anderen soll hinterfragt werden, inwieweit nicht doch eher evolutionäre Alternativmodelle möglich wären.

Der Papst zeichnet eindeutig ein weitestgehend negatives Bild des Kapitalismus, und Jan Grossarth (2015) hat Recht, dass in der Enzyklika dieser „allein mit Gier gleichgesetzt wird“. Selbst wenn wir diese letzte Gleichstellung akzeptieren, so müssen wir doch auch festhalten, dass der gierige Wolf des Kapitalismus neben den zweifellos immensen ökologischen und sozialen Schäden in „unserem gemeinsamen Haus“, auch Positives geschaffen hat. Denn ohne ein Loslassen der Bestie hätten wir weder historisch die riesigen Produktivitätsfortschritte seit dem Ende des 18. Jahrhunderts genießen können (vgl. Maddison 2007) noch wäre aktuell die immense Reduzierung der absoluten Armut, insbesondere im China der letzten zwanzig Jahre, möglich gewesen.

Dieser historisch einmalige Wachstumsschub hat nicht nur materiellen Reichtum geschaffen, sondern war auch mit dafür verantwortlich, dass wir im Durchschnitt beinahe überall auf der Welt länger und gesünder leben. Wenn wir also wirklich

Armut in großem Maßstab reduzieren wollen, so müssen wir mitbedenken, dass dies bis heute dauerhaft nur in Gesellschaften möglich war, welche kapitalistischen Mechanismen einen gewissen Freiraum ließen. Umstrittener ist dies, wenn wir nicht nur die absolute Reduzierung von Armut betrachten, sondern auch die Verringerung von sozio-ökonomischen Ungleichheiten. Jedoch bleibt auch hier die Tatsache bestehen, dass wachsender Wohlstand eine notwendige (jedoch keinesfalls eine hinreichende) Bedingung für den Abbau von Ungleichheiten (ökonomisch, aber auch sozialer Art) darstellt. Ähnlich wie viele andere Kritiker des Kapitalismus (nicht jedoch wie Karl Marx) blendet Franziskus diesen zu zahlenden Preis aus. Dies impliziert keineswegs, dass Veränderung nicht trotzdem dringend notwendig wäre. Aber der vom Papst skizzierte Weg würde uns eventuell vor einem ökologischen Kollaps bewahren, nicht jedoch zu weniger Ungleichheit oder gar zu einer Reduzierung der Armut führen.

Der zweite Kritikpunkt zielt auf das oben bereits skizzierte Institutionenverständnis des Papstes. Sicherlich auch stark von seinen lateinamerikanischen Erfahrungen geprägt, durchzieht die Enzyklika eine große Skepsis, was politische Institutionen angeht. So reiche zum Beispiel die „Existenz von Gesetzen und Regeln [...] auf lange Sicht nicht aus, um die schlechten Verhaltensweisen einzuschränken, selbst wenn eine wirksame Kontrolle vorhanden ist“ (LS 211). Jeder Studierenden der Sozialwissenschaften ist hoffentlich nach dem ersten Semester bewusst, dass Gesetze auch gelebt werden und Institutionen auch ethisch begründet sein müssen. Trotzdem sollte sie etwas positiver die Möglichkeiten beurteilen, negative Externalitäten von sozialen Handlungen institutionell abzufedern oder auszugleichen.

So ist es eine Grundmaxime der politischen Theorie, dass Macht dann am effektivsten einen Beitrag zum guten Regieren und letztendlich auch zum guten Leben liefert, wenn sie nicht absolut herrscht, sondern in ein Bezugsgeflecht von „checks and balances“ eingebunden ist. Eine solche institutionelle Einbettung wurde auch bereits bei Adam Smith für die Macht von Marktkräften gefordert, denn selbst der Erfinder der „unsichtbaren Hand“ argumentierte nie, dass deren Wirken völlig von sozialen Regelmechanismen losgelöst sein sollte. Und erst in jüngster Zeit haben die Wirtschaftsforscher Acemoglu und Robinson (2012) aufgezeigt, dass es insbesondere da, wo Machtkonzentration nicht vorgebeugt wird, zu niedrigem Wirtschaftswachstum und größerer Ungleichheit kommt.

Diese Einsichten erlauben auch einen alternativen und insgesamt evolutionäreren Pfad zur Abmilderung der vom Papst aufgezeigten ökologischen und sozialen Krise. Denn gerade die Erfindung der sozialen Marktwirtschaft linderte viele der Auswüchse des kapitalistischen Wirtschaftssystems, ohne jedoch dessen Natur komplett zu verleugnen. Der Schaffung von heute hochgeschätzten Institutionen wie der Kranken- oder Rentenversicherung gingen äußerst harte politische Auseinandersetzungen voraus und die Intention des Institutionenaufbaus war durchaus oftmals eher der Sozialdemokratie das Wasser abzugraben als den Betroffenen zu helfen. Nichtsdestotrotz haben in vielen Teilen der Welt diese politischen Kämpfe zu einem institutionell verankerten Ausgleich geführt und die soziale Frage drastisch abgemildert. Sicher ist dies noch nicht universell der Fall und ein institutionell zufriedensstellender Schutz der „Schwester Erde“ liegt weit von uns entfernt. Trotzdem sollten wir uns fragen, inwieweit eine weitere Zähmung und Einhegung des Kapitalismus nicht durchaus möglich wäre (international oftmals als „green growth“ postuliert). Denn so wie aus dem Manchesterkapitalismus die soziale Marktwirtschaft geformt wurde, so muss heute zusätzlich eine ökologisch-soziale Form des Wirtschaftens gefunden werden. Den Wolf seiner Natur zu berauben, ist hierbei eine, aber keinesfalls die einzige Möglichkeit und angesichts der oben benannten sozialen Kosten, aller Wahrscheinlichkeit auch nicht die Beste. Es gilt daher auch über die Alternativen nachzudenken, wie die Bestie einzuhegen wäre, ohne aus Wölfen Lämmer zu machen.

Referenzen

- Acemoglu, Daron und James A. Robinson (2012): *Why Nations Fail. The Origins of Power, Prosperity, and Poverty*. Crown Publisher.
- Deckers, Daniel (2015): Ein ökologisches Manifest. Kommentar in der FAZ vom 18.06.2015, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/kommentar-zur-papst-enzyklika-ein-oeko-manifest-13654517.html>
- Grossarth, Jan (2015): Wo der Papst irrt. Kommentar in der FAZ vom 20.06.2015, online unter: <http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/wirtschaftspolitik/gelobt-sei-der-fortschritt-wieso-der-papst-falsch-liegt-13657060.html>
- Maddison, Angus (2007). *The World Economy. A Millennial Perspective*. Academic Foundation and OECD.
- Marx, Reinhard (2015): Eine ganzheitliche Sicht der Wirtschaft. Kommentar in der FAZ vom 18.07.2015, online unter: http://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/reinhard-kardinal-marx-eine-ganzheitliche-sicht-der-wirtschaft-13706146.html?printPagedArticle=true#pageIndex_2

4 Politische Raumkonstruktionen von Gesellschaft und Umwelt in der Enzyklika „Laudato Si“

Ein kritischer Kommentar aus der Perspektive von Politischer Geographie und Politischer Ökonomie.

Paul Reuber & Doris Fuchs

4.1 Einleitung

Der Papst hat - mal wieder - eine Enzyklika geschrieben und manche der kritischen Zeitgenossen, die in den Ländern des globalen Nordens angesichts kontinuierlich steigender Zahlen von Kirchenaustritten nicht mehr so recht an die gesellschaftspolitische Deutungshoheit solcher Verlautbarungen glauben wollen, fragen vielleicht: „Ja, und?!“. Aber dieses Mal könnte die Schnelleinschätzung trügen. Schon der erste Eindruck macht deutlich, dass der Papst in einem engagierten und stellenweise bewegenden Manifest die großen globalen öko-logischen, sozialen und politischen Herausforderungen unserer Zeit thematisiert. Der oberste katholische Hirte wendet sich dabei mit seinem dringlichen Schreiben nicht nur an die eigene Herde, sondern „an jeden Menschen [...], der auf diesem Planeten wohnt“ (LS 3). Es geht um die großen globalen Umweltgefahren des 21. Jahrhunderts und es geht um die - damit vielfältig verknüpften - sozialen Disparitäten von Armut und Reichtum, von politischer Macht und Ohnmacht.

Nichts davon ist inhaltlich neu, die Probleme sind vielfach bekannt, sind benannt in ungezählten Papieren globaler Regierungs- und Nichtregierungs-Organisationen, in Gutachten von Expertenräten und wissenschaftlichen Kommissionen, in auflagenstarken Bestsellern, im politischen Feuilleton und in publikumswirksamen Medienberichten. Neu ist, dass es der Papst ist, der so ausführlich darüber spricht. Noch neuer ist aber die Art und Weise, wie er darüber spricht. In einer Reihe von Passagen hat der Text einen fast revolutionären Geschmack. An diesen Stellen zerreißt der gewohnte sprachdiplomatische Vorhang im biblischen Sinne ‚von oben bis unten‘ und enthüllt politische Positionierungen, die den engagierten Atem der lateinamerikanischen Befreiungstheologie durch die vatikanischen Gemäuer wehen lassen. Hier spricht ein Papst, der sich nicht in erster Linie an einer politisch korrek-

ten Kirchendiplomatie, sondern am engagierten Eintreten Jesu für die Armen und Entrechteten orientiert.

Dieser Schwenk macht neugierig, weil er ein zukünftig deutlich engagierteres politisches Eintreten des Papstes in Fragen globaler Ungleichheit impliziert, seien sie ökologischer oder sozialer Art. Er macht damit – neben den eher faktenorientierten Naturwissenschaften, die die Enzyklika teilweise beratend heranzieht – vor allem diejenigen Forschungsdisziplinen neugierig, die sich – wie z.B. die Politische Ökonomie und die Politische Geographie – mit Fragen globaler Machtasymmetrien beschäftigen. Die Neugier wird durchaus erwidert, denn der Papst begegnet den Wissenschaften in seiner neuen Enzyklika ganz dezidiert auf Augenhöhe, er tritt mit ihnen in einen Dialog, möchte sich von den „besten Ergebnissen des heutigen Stands der wissenschaftlichen Forschung [...] zutiefst anrühren“ lassen (LS 15), und nutzt diese Expertise bei seiner ethischen Debatte um die globalen ökologischen und sozialen Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. Es sei „[i]n Bezug auf viele konkrete Fragen [...] nicht Sache der Kirche, endgültige Vorschläge zu unterbreiten, und sie versteht, dass sie zuhören und die ehrliche Debatte zwischen den Wissenschaftlern fördern muss, indem sie die Unterschiedlichkeit der Meinungen respektiert“ (LS 61).

Vor diesem Hintergrund erscheint es lohnenswert, sich etwas näher mit den Argumentationen und Positionen der neuen Enzyklika auseinander zu setzen. Dabei soll es in einer ersten Annäherung nicht um die Frage gehen, wie die konkreten Positionen des Papstes zu bewerten sind. Spannender scheint es, sich mit der tiefer liegenden und eher grundsätzlich ausgerichteten Frage zu beschäftigen, an welche großen Wissens-Ordnungen, politökonomischen Theorien, politisch-geographischen Leitbilder etc. die päpstlichen Ausführungen „andocken“, d.h. mit Bezug auf welche Diskurse sie ihr Weltbild konstruieren und ihre politischen Forderungen ableiten. Auf diese Weise lassen sich die dahinter liegenden politischen Verortungen und Leitbilder, die „Felder des Sagbaren“ herausarbeiten, die die einzelnen Argumentationslinien informieren, die Standpunkte legitimieren und dabei gleichzeitig auch Formen des „Nicht-Gesagten“ erkennbar werden lassen. Blickt man aus einer solchen foucaultianisch-diskurstheoretischen Perspektive auf die neue Enzyklika, so ergeben sich aus Sicht der Politischen Ökonomie und der Politischen Geographie sehr interessante Ansatzpunkte für eine kritische Reflexion, ein Vorgehen, das der

Papst nahezu einfordert, wenn er anmerkt, dass „Wissenschaft und Religion, die sich von unterschiedlichen Ansätzen aus der Realität nähern, in einen intensiven und für beide Teile produktiven Dialog treten“ können (LS 62).

Aus dem Blickwinkel eines in der Gesellschaftswissenschaft verorteten Kommentars ist es besonders interessant, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden der Papst-Argumentation mit aktuellen sozial- und politikwissenschaftlichen Debatten nachzuspüren. Hier ergeben sich einige spannende Vergleichsmöglichkeiten, die Teile der Argumentation als ausgesprochen progressiv, vielleicht sogar „post“-modern erscheinen lassen, andere Teile wiederum als diskursive Figuren einer eher konservativen Verortung einordnen. Es ist in Form eines kurzen Statements nicht möglich, alle spannenden Themenfelder anzureißen, die das päpstliche Schreiben adressiert. Mit Blick auf die notwendige Beschränkung sind es vor allem drei inhaltliche Stränge, die im Spannungsfeld von Politik, Ökonomie und Raum hervortreten und die eine diesbezügliche Positionierung in Relation zu aktuellen gesellschaftlichen Diskursformationen interessant erscheinen lassen:

- a) Die päpstliche Überwindung der Mensch-Natur-Dichotomie und ihre Nähe zu postmodernen Konstruktionsweisen des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt
- b) Die Nord-Süd-Geopolitik des Papstes und ihre Nähe zu post- und dekolonialen Ansätzen
- c) Die Nähe der päpstlichen Gesellschaftsentwürfe eines (selbst-)genügsamen, regional orientierten Lebens zu aktuellen globalisierungskritischen Postwachstums-Ansätzen in Wissenschaft und Aktivismus

In diesen drei Feldern sollen nachfolgend zunächst die Positionen der Enzyklika mit Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Relation zu den entsprechenden gesellschaftswissenschaftlichen Metadebatten umrissen werden. In einem zweiten Schritt werden dann einige Verweise auf konzeptionelle Kritikpunkte und diskursive Auslassungen herausgearbeitet.

4.2 Die Enzyklika in Bezug zu gesellschaftswissenschaftlichen Metadebatten

4.2.1 Die päpstliche Überwindung der Mensch-Natur-Dichotomie und ihre Nähe zu postmodernen Konstruktionsweisen des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt

Mit dem Aufgreifen der Ökologischen Frage betritt der Papst ein für die Kirche lange Zeit nicht prioritär bearbeitetes Terrain. Das bedeutet, er muss sich hier - bevor es um Probleme, Grenzwerte und Techniken geht - zunächst auch grundsätzlich positionieren, tiefer an die Wurzel des Phänomens gehen und die gesellschaftliche Konzeptualisierung des Verhältnisses von Gesellschaft und Umwelt in den Blick nehmen. Das ist vor allem deswegen wichtig, weil nicht zuletzt der biblische Schöpfungsmythos auf dem Feld der Trennung des Menschen von der Natur, seiner vermeintlichen Sonderstellung, Andersartigkeit und Überordnung gegenüber unbelebter Materie, Pflanze und Tier einen der ältesten und machtvollsten Diskursbausteine gesellschaftlicher Identitätskonzepte geliefert hat. Dieser diente über die Jahrtausende hinweg nicht nur der Erhebung des Menschen über die Natur, sondern in vielen Beispielen auch seiner Ermächtigung gegenüber der Natur, der Legitimierung der Nutzung und Ausbeutung ‚natürlicher‘ Ressourcen.

Bezogen auf diesen grundlegenden Punkt nimmt der Papst in seiner Enzyklika eine neue, man könnte fast sagen, ‚revolutionäre‘ Perspektive in seiner Bibelexegese ein. Er präsentiert eine nahezu „postmoderne“ Konzeption, in der er die Trennung von Mensch und Natur überwindet und weitaus stärker die verbindenden Aspekte in den Mittelpunkt rückt. Um diese Position ideengeschichtlich zu unterlegen, greift er zunächst kurz auf den Heiligen Franziskus zurück, für den „jedes Geschöpf eine Schwester oder ein Bruder“ ist (LS 11). Entsprechend leitet ihn bei der Bewertung des Verhältnisses von Natur und Gesellschaft „die Überzeugung, dass in der Welt alles miteinander verbunden ist“ (LS 16). Bezüglich der Rolle des Menschen in Relation zur Natur heißt es recht unmissverständlich: „Wir sind in sie eingeschlossen, sind ein Teil von ihr und leben mit ihr in wechselseitiger Durchdringung“ (LS 139).

Eine solche Lesart knüpft an aktuelle, postmoderne Debatten der Wissenssoziologie und der Mensch-Umwelt-Forschung an, in deren Zentrum die Offenlegung des Konstruktionscharakters der Mensch-Natur-Trennung steht (Latour 1998, Zierhofer

2007). Aus diesem Blickwinkel treten die ganze Ambivalenz und der strategische Charakter der Kolonisierung und Ausbeutung ‚der Natur‘ durch die menschliche Gesellschaft zu Tage. Damit der Papst im Angesicht der historisch durch die Wirkungsgeschichte der biblischen Schöpfungserzählungen (im Buch Genesis) mitgeprägten ‚klassischen‘ (und in vielfältiger Weise bis heute reichenden) Konstruktion der Natur sein neues, innovatives Gesellschafts-Umwelt-Verständnis glaubwürdig vertreten kann, muss er sich zunächst diskursiv von genau dieser Form der Interpretation des Schöpfungsmythos ‚reinigen‘. Dazu weist er im Text der Enzyklika in einer sprachlich sehr gewundenen und diplomatisch verklausulierten Weise die traditionell hegemoniale kirchliche Interpretation zurück, derzufolge sich der Mensch nach dem Willen des Schöpfergottes die Erde untertan machen solle. Dabei erkennt er die Existenz dieser historischen Deutung zunächst an, korrigiert sie dann aber und führt eine neue Interpretationsweise ein: „Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus [...] dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird“ (LS 67). Erst auf diesem Fundament kann er dann seine eigene Auslegung als „Beziehung verantwortlicher Wechselseitigkeit zwischen dem Menschen und der Natur“ (ebd.) logisch widerspruchsfrei zum aktuellen Interpretationsansatz päpstlicher Bibelauslegung machen. Erst in dieser Deutung kann er festhalten, „dass die Bibel keinen Anlass gibt für einen despotischen Anthropozentrismus, der sich nicht um die anderen Geschöpfe kümmert“ (LS 68). Es geht ihm darum, „jede despotische und verantwortungslose Herrschaft des Menschen über die anderen Geschöpfe abzulehnen“ (LS 83). Aus einer solchen Perspektive kann der Papst dann auch seine sozial-ökologische Kritik an den herrschenden politisch-ökonomischen Verhältnissen aktueller Globalisierung entwickeln.

Gleichzeitig gelingt ihm von der postmodernen Diskursposition der Untrennbarkeit von Mensch und Natur aus eine sehr zeitgemäße und in ihren Implikationen auch geopolitisch brisante Verknüpfung der ökologischen und der sozialen Frage. Er konstatiert in dieser Hinsicht, „dass alles aufeinander bezogen ist und dass die echte Sorge für [...] unsere Beziehungen zur Natur nicht zu trennen ist von der Brüderlichkeit, der Gerechtigkeit und der Treue gegenüber den anderen“ (LS 70). Die ökologische und die soziale Frage, die Solidarität gegenüber dem Schutz der Natur und

dem Schutz der Armen und Entrechteten, sind in dieser Lesart zwei Seiten der gleichen Medaille, sie sind eine konsequente und miteinander verwobene Adressierung der ökologischen und der sozialen Dimension des Nachhaltigkeits-Ansatzes. „Folglich muss der gesamte ökologische Ansatz eine soziale Perspektive einbeziehen, welche die Grundrechte derer berücksichtigt, die am meisten übergangen werden“ (LS 93). Beide Komponenten sind in der Sicht des Papstes der ökonomischen Dimension klar übergeordnet. „Wenn die Natur einzig als Gegenstand des Profits und der Interessen gesehen wird, hat das auch ernste Folgen in der Gesellschaft“ (LS 82).

Auf dieser konzeptionellen Grundlage baut der Papst dann seine normative Positionierung auf, die als engagiertes politisches Plädoyer für ein solidarisches Gesellschaftsmodell und eine ganzheitliche „politische (Sozial-)Ökologie“ verstanden werden kann. Zu diesem Zweck geht der Ökologiebegriff des Papstes zwar einerseits von naturwissenschaftlichen Befunden über die Schädigungen und Risiken globaler ökologischer Systeme aus, bei der Frage nach den daraus resultierenden Empfehlungen und Handlungen wird aber deutlich, dass er ein überaus politisches Verständnis von Ökologie vertritt, wie es seit einiger Zeit bereits von der im Grenzbereich zwischen Politikwissenschaften und Politischer Geographie angesiedelten Politischen Ökologie propagiert wird (z.B. Krings 2007/2011, Peet et al. 2011). Es geht ihm konkret um eine „Ökologie [...], die in ihren verschiedenen Dimensionen den besonderen Ort des Menschen in dieser Welt und seine Beziehungen zu der ihn umgebenden Wirklichkeit einbezieht“ (LS 15). Es geht ihm um eine „ganzheitliche[] Ökologie [...], welche die menschliche und soziale Dimension klar mit einbezieht“ (LS 137). Diese Argumentation überträgt der Papst konsequent auf seine politische Interpretation der globalen Krise: „Es gibt nicht zwei Krisen nebeneinander, eine der Umwelt und eine der Gesellschaft, sondern eine einzige und komplexe sozio-ökologische Krise“ (LS 139).

Was hier zunächst noch etwas allgemein und unspezifisch umrissen wird, konkretisiert sich im weiteren Verlauf der Enzyklika als ein dezidiert machtkritisches Verständnis von Ökologie. Dieses tritt beispielhaft zu Tage, wenn er darauf hinweist, dass Politik, Wirtschaft und Finanzsystem zu oft in der Lage sind, potentielle Momente der ökologischen Reform entweder zu verhindern, oder teilweise sogar aktiv zu kooptieren und für ihre Zwecke zu nutzen:

„In diesem Rahmen pflegt sich die Rede vom nachhaltigen Wachstum in eine ablenkende und rechtfertigende Gegenrede zu verwandeln, die Werte der ökologischen Überlegung in Anspruch nimmt und in die Logik des Finanzwesens und der Technokratie eingliedert, und die soziale wie umweltbezogene Verantwortlichkeit der Unternehmen wird dann gewöhnlich auf eine Reihe von Aktionen zur Verbraucherforschung und Image-Pflege reduziert“ (LS 194).

Insgesamt ist das politische, machtkritische Verständnis von Ökologie der Enzyklika in ein umfassenderes Gesellschaftsverständnis eingebettet, das durch Elemente einer neomarxistischen Kritik ebenso informiert wird wie durch deren Verschneidung mit aktuellen post- bzw. dekolonialen Ansätzen (Mignolo 2012, Dussel 2013) aus dem breiteren Debattenkontext der ‚Southern Theories‘. Die geopolitische Folgerung des Papstes daraus ist unmissverständlich: „Wir brauchen eine neue universale Solidarität“ (LS 14) mit Bezug auf ein Statement der süd-amerikanischen Bischofskonferenz zur globalen Umweltkrise (1999). Diese Forderung wird noch deutlicher und präziser, wenn man sich mit der Frage beschäftigt, welche Leitbilder und Vorstellungen einer globalen geopolitischen Ordnung sich aus der Enzyklika des Papstes herausdestillieren lassen.

4.2.2 Die Nord-Süd-Geopolitik des Papstes und ihre Nähe zu post- und dekolonialen Ansätzen

Die Umwelt- und Sozialkritik, der sich die Enzyklika des Papstes im Schwerpunkt widmet, hebt neben den ökologischen Fragen und Risiken zusätzlich immer wieder entschieden die Unterschiede zwischen Arm und Reich hervor, die sich im Zuge der Globalisierung der Weltgesellschaft und bei ungleicher Inanspruchnahme und Verbrauch von ökologischen Ressourcen in den letzten Dekaden eher noch verschärft haben. Der Papst nimmt hier kein Blatt vor den Mund, er findet machtvolle Worte, wenn er anspricht, „dass einige sich in einem erniedrigenden Elend dahinschleppen ohne wirkliche Möglichkeiten, es zu überwinden, während andere nicht einmal wissen, was sie mit ihrem Besitz anfangen sollen, voll Eitelkeit eine vorgebliche Überlegenheit zur Schau stellen und ein Ausmaß an Verschwendung hinter sich zurücklassen, das unmöglich verallgemeinert werden könnte, ohne den Planeten zu zerstören“ (LS 90). Er macht aus einer politischen Positionierung keinen Hehl, wenn er Zustände anprangert wie die „verschwenderische und konsumorientierte Über-

entwicklung, die in unannehmbarem Kontrast zu anhaltenden Situationen entmenschlichenden Elends steht“ (LS 109; Nutzung eines Zitats Benedikts XVI. aus CiV 35). Vor diesem Hintergrund „müssten uns die Ungerechtigkeiten in Wut versetzen, die unter uns bestehen“ (LS 90), und die besondere Sympathie des Papstes gilt den „Ausgeschlossenen“, die „der größte Teil des Planeten [sind], Milliarden von Menschen“ (LS 49). Hier finden sich deutliche Anklänge an die oben bereits genannten südamerikanischen Sozialkritiker.

Der Papst bleibt aber nicht bei dieser universalen und in einer so allgemeinen Form politisch eher schwierig operationalisierbaren Kritik. Er transformiert diese vielmehr in ein ‚geo‘-politisches Argumentationsformat, denn „[d]ie soziale Ungerechtigkeit geht nicht nur Einzelne an, sondern ganze Länder, und zwingt dazu, an eine Ethik der internationalen Beziehungen zu denken (LS 51). Entsprechend entwirft er eine globale Dichotomie von armen und reichen Ländern/Regionen und erörtert deren politische Brisanz bezüglich der in der Enzyklika im Mittelpunkt stehenden ökologischen Frage. Auf diese Weise wird sein Beitrag politisch anschlussfähig an die diskursive Formatierung von Welt-Ordnung als Machtarchitektur zwischen Staaten bzw. Staatenblöcken, die in unterschiedlichen Beziehungen zueinander stehen. Die päpstliche Wahl einer solchen Rahmung ist aus einer Betrachtungsperspektive im Schnittpunkt von Politischer Geographie und Politischer Ökonomie ausgesprochen interessant, denn sie übersetzt die in der Enzyklika vorhandene Umwelt- und Sozialkritik in ein räumlich-territoriales Format. Es ist genau diese Art der diskursiven Territorialisierung, die der päpstlichen Sichtweise Andockmöglichkeiten an andere aktuelle politische Strömungen bietet, wie z.B. dekoloniale Ansätze lateinamerikanischer DenkerInnen. Gleichzeitig birgt die räumlich-territoriale Form der Repräsentation der globalen ökologischen und sozialen Krise aber die Gefahr einer „territorialen Falle“ (Agnew 1994), auf die weiter unten kurz eingegangen werden soll.

Betrachtet man zunächst die päpstliche Geopolitik in ihrem Argumentationsmuster etwas genauer aus der Sicht einer dekonstruktiv angelegten Kritischen Geopolitik (Ó Tuathail 1996, 2006/ Reuber 2012), so lässt sich diese durch drei global angelegte Dichotomien kennzeichnen, die in enger Wechselwirkung zueinander stehen und die nachfolgend kurz angesprochen werden sollen:

- i. *Die geopolitische Dichotomie der ungleichen Verteilung von Reichtum und politischer Macht zwischen den Ländern des globalen Nordens und Südens (in der Enzyklika teilweise auch angesprochen als: Entwickelte Länder vs. Entwicklungsländer) mit starkem Bezug auf post- und dekoloniale Ansätze*

Die Papst-Kritik wirkt auf dem Feld der internationalen geo-politischen Ordnung sehr zupackend, unverblümt und – für den gewohnten Duktus einer jahrhundertlang eurozentrisch dominierten katholischen Kirche, recht offen antikapitalistisch. Sie ist gerade durch ihre territorialisierende Sichtweise an vielen Stellen politisch recht klar gegen die „entwickelten“ Länder des globalen Nordens und ihre politischen und ökonomischen Praktiken gerichtet. In der Gesamtdiagnose zeichnet auch der Papst das in globalisierungskritischen Debatten gängige Weltbild eines von den entwickelten Ländern des globalen Nordens dominierten globalen Kapitalismus, den er als „ein strukturell pervernes System von kommerziellen Beziehungen und Eigentumsverhältnissen“ (LS 52) bezeichnet. Die „Wirtschaftsmächte“ und die „Märkte“ werden, räumlich stark assoziiert mit den entwickelten Wirtschaftsnationen in den Regionen des globalen Nordens, in ihrem Verhalten und ihrer Eigenlogik als „selbst-mörderisch“ charakterisiert, sie werden zudem als Akteure gekennzeichnet, die trotz der offensichtlichen vielfältigen Gefahren immer noch den Status quo aufrechterhalten möchten, die fortfahren, „das aktuelle weltweite System zu rechtfertigen“ und „die dazu neigen, den gesamten Kontext wie auch die Wirkungen auf die Menschenwürde und die Umwelt zu ignorieren“ (LS 56). Im Kontext dieser globalen Geopolitik habe sich nach den Jahren aktiver kolonialer Ausbeutung und politisch-militärischer Unterdrückung nun die Vorstellung eines „vergötterten Marktes“ (vgl. die biblische Geschichte vom Goldenen Kalb, Ex 32) herausgebildet, angesichts dessen hegemonialer Machtwirkung heute und in Zukunft „alles Schwache wie die Umwelt wehrlos“ bleibe (LS 56; Zitat übernommen aus EG 56).

Diese Entwicklung macht es aus Sicht des Papstes „vorhersehbar, dass angesichts der Erschöpfung einiger Ressourcen eine neue Situation entsteht, die neue Kriege begünstigt, die als eine Geltendmachung edler Ansprüche getarnt werden“ (LS 57) Wo immer sich lokal/regional politische Lösungsszenarien solcher Konfliktkonstellationen entwickeln könnten, ist es „die mit dem Finanzwesen verbundene Macht“, die „sich am meisten gegen solche Bemühungen

sträubt, und die politischen Pläne sind gewöhnlich nicht weitblickend“ (ebd.). So wird aus Sicht des Papstes eine Reihe von nicht nachhaltigen Ansätzen zur Bearbeitung der anstehenden Probleme verfolgt, die nicht wirklich etwas bewirken. Die daraus resultierenden Machtasymmetrien und Egoismen der reichen Länder führten bis heute dazu, dass beim Umgang mit den anstehenden globalen ökologischen und sozialen Herausforderungen „[v]iele von denen, die mehr Ressourcen und ökonomische oder politische Macht besitzen, [...] sich vor allem darauf zu konzentrieren [scheinen], die Probleme zu verschleiern oder ihre Symptome zu verbergen“ (LS 26) „Diese ausweichende Haltung dient uns [den Menschen, die von dieser Situation profitieren; Anm. d.AutorInnen], unseren Lebensstil und unsere Produktions- und Konsumgewohnheiten beizubehalten“ (LS 59).

Mit einer solchen Sichtweise lehnt sich die päpstliche Kritik wie kaum jemals zuvor deutlich und unmittelbar an die Diagnosen post- und dekolonialer linker lateinamerikanischer Philosophen, Wissenschaftler und Gesellschaftskritiker an (s.o.). Dies gilt nicht nur für die vielfältigen geschichtlichen Verwicklungen der Kolonialzeit und der Entkolonialisierung; die Abhängigkeitsverhältnisse setzen sich - auch hier stimmt der Papst mit den Einschätzungen dekolonial argumentierender lateinamerikanischer Gesellschaftskritiker überein - bis in die Gegenwart und Zukunft fort: „Auf verschiedene Weise versorgen die weniger entwickelten Völker, wo sich die bedeutendsten Reserven der Biosphäre befinden, weiter die Entwicklung der reichsten Länder, auf Kosten ihrer eigenen Gegenwart und Zukunft“ (LS 52). An diesen Verbindungen lässt sich wissenssoziologisch durchaus zeigen, dass mit dem neuen Papst und seiner lateinamerikanischen Biographie deutlicher als bisher nicht nur die kritischen lateinamerikanischen Debatten, sondern auch deren seit Jahrzehnten etablierte Verbindung zu den dortigen befreiungstheologischen Ansätzen wirkmächtig werden, die über lange Jahrzehnte von der römischen Kurie durchaus eher marginalisiert worden waren.

ii. *Die geopolitische Dichotomie zwischen den Verursachern und den Leidtragenden der globalen sozialen und ökologischen Probleme*

So klar und gesellschaftskritisch die Diagnose, so klar sind auch die räumlichen Verortungsmuster von Verursachern und Leidtragenden der aktuellen ökologischen Gefahren, die in der Enzyklika umrissen werden. Sie folgen der oben bereits angelegten geopolitischen Dichotomisierung der Welt: „[E]s gibt eine wirkliche ‚ökologische Schuld‘ - besonders zwischen dem Norden und dem Süden - im Zusammenhang mit Ungleichgewichten im Handel und deren Konsequenzen im ökologischen Bereich wie auch mit dem im Laufe der Geschichte von einigen Ländern praktizierten unproportionierten Verbrauch der natürlichen Ressourcen“ (LS 51). Erneut schimmert hier post- bzw. dekoloniale Kritik durch, die den Ländern des globalen Nordens einen erheblichen Teil der Verantwortung für die aktuelle Situation zuschreibt. Die gesamte Atmosphäre des Planeten ist durch die Entsorgung gasförmiger Abfälle v.a. aus den industrialisierten Ländern des globalen Nordens verschmutzt, ein einzelstaatlicher Verursachungsprozess, der „nunmehr alle Länder der Welt in Mitleidenschaft zieht“ (ebd.). Dies wirkt sich aus Sicht der Enzyklika auch auf die zu erwartenden geopolitischen Disparitäten der Folgen des Klimawandels aus: „Die schlimmsten Auswirkungen werden wahrscheinlich in den nächsten Jahrzehnten auf die Entwicklungsländer zukommen“ (LS 25)

Diese asymmetrischen Beziehungen zwischen Ursache- und Folgeregionen werden an Beispielen verdeutlicht: „Die Erwärmung, die durch den enormen Konsum einiger reicher Länder verursacht wird, hat Auswirkungen in den ärmsten Zonen der Erde, besonders in Afrika“ (LS 51). Immer wieder sieht der Papst insbesondere in den Ländern des globalen Südens „Regionen, die bereits in besonderer Gefahr sind“ (LS, S. 25), auch in weiteren Bereichen ökologischer Risiken jenseits des Klimawandels. Als weiteres Beispiel verweist er auf den Zusammenhang, dass „[d]er Export einiger Rohstoffe, um die Märkte im industrialisierten Norden zu befriedigen, [...] örtliche Schäden verursacht [hat]“ (LS 51), ähnlich problematisch sieht er die reziproke Geopolitik des globalen Müllsystems, bei der vielfältige Schäden „durch die Exportierung fester und flüssiger toxischer Abfälle in die Entwicklungsländer“ verursacht werden (ebd.).

- iii. *Die geopolitische Dichotomie zwischen denen, die den wesentlichen Anteil der Kosten für die Beseitigung der globalen Umweltschäden tragen sollten, und denen, die bei der Beseitigung lokaler Schäden unterstützt werden sollten*

Vor dem Hintergrund des aus Sicht des Papstes geopolitisch einseitig verteilten Verursacherprinzips tritt er für „eine Ethik der internationalen Beziehungen“ (LS 51) ein, die zunächst die natürlichen/ökologischen Ressourcen als Kollektivgut interpretiert. Er geht im Sinne seines Glaubens davon aus, „dass die Erde im Wesentlichen ein gemeinsames Erbe ist, dessen Früchte allen zugutekommen müssen“ (LS 93) und verweist dabei auf die Interpretation von Johannes Paul II., nach dem die Erde als Geschenk Gottes an alle Menschen ohne Bevorzugung und Benachteiligung (ebd.) betrachtet werden müsse. In diesem Sinne ist für ihn auch „[d]ie Umwelt [...] ein kollektives Gut, ein Erbe der gesamten Menschheit und eine Verantwortung für alle“ (LS 95).

Dieser kollektiven Verantwortung eines pfleglichen und die natürlichen Ressourcen für alle bewahrenden Umgangs sind aus Sicht des Papstes die industrialisierten und entwickelten Länder in der Vergangenheit nicht nachgekommen. Vor diesem Hintergrund schreibt er bezogen auf die Frage nach Lösungen für die anstehenden ökologischen Probleme seine geopolitische Dichotomie von Verursachern und Leidtragenden fort; man müsse zum Beispiel „deutlich im Bewusstsein behalten, dass es im Klimawandel *diversifizierte Verantwortlichkeiten* gibt“ (LS 52). In diesem Zusammenhang sieht er auf der globalen Ebene allerdings unterschiedliche Maßstäbe und erhebliche Defizite, was die Kontrolle und Umsetzung solcher Vorstellungen angeht. Er weist zum Beispiel darauf hin, dass zwar „[d]ie Auslandsverschuldung der armen Länder [...] zu einem Kontrollinstrument geworden [sei]“, das Gleiche „[gelte] aber nicht für die ökologische Schuld“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund fordert er: „Es ist notwendig, dass die entwickelten Länder zur Lösung dieser Schuld beitragen“ (ebd.). Dazu müssten diese u.a. ihren Konsum reduzieren, ihren ressourcenverbrauchenden Lebensstil ändern, ihren Energieverbrauch zurückfahren und gleichzeitig – selbst unter Inkaufnahme wirtschaftlicher Rezessionen – Transferzahlungen in die von den Folgen betroffenen Länder und Regionen des globalen Südens leisten. Die (real-)politische Utopie einer solchen Forderung denkt der Papst aber gleich mit, denn anstelle der intensiven Debatte und Umsetzung notwendiger Veränderun-

gen „fahren die Wirtschaftsmächte fort, das aktuelle weltweite System zu rechtfertigen“ (LS 56).

4.2.3 Slow and small is beautiful: die Nähe der päpstlichen Gesellschaftsentwürfe zu aktuellen globalisierungskritischen Postwachstums-Ansätzen in Wissenschaft und Aktivismus

Neben der Ebene der globalen Kritik entwickelt der Papst in der Auseinandersetzung mit der ökologischen Frage in einem zweiten Ideenstrang auch ein Mosaik eher konstruktiv gedachter politischer Empfehlungen, wie er sich im Einklang mit dem ganzheitlichen, ineinander verwobenen Bild von Mensch und Natur ein „gutes“ Leben bzw. „gute“ Formen gesellschaftlicher Verfasstheit vorstellt. Diese Aussagen sind zwar im Gesamttext etwas verteilt, führen aber trotzdem zu einem inhaltlich kohärenten Argumentationsnetz, das – mit einem gewissen Hang zu didaktischer Schwarz-Weiß-Dialektik – sowohl derzeit als negativ angesehene Entwicklungen benennt, als daraus auch ‚gute Beispiele‘ und ‚richtige‘ Lebenspraktiken für die Zukunft ableitet. Das Gesamtbild, was sich dabei Stück für Stück zusammensetzt, ist zum einen gespeist durch die klare und bisweilen schroffe Kritik an Lebensvorstellungen der (euro- bzw. „nord“-zentrischen) Moderne; gleichzeitig hat es große Überschneidungen mit einer jüngeren, kritischen und sehr aktuellen Debatte über gesellschaftliche Utopien, die stark vom Nachhaltigkeitsgedanken inspiriert sind und in denen ökologische Erwägungen neben sozialen Fragen eine gleichwertige normative Bezugslinie des Handelns bilden. Diese werden in der Literatur – trotz im Einzelnen durchaus deutlicher Unterschiede – nicht selten gemeinsam als „Postwachstums-Ansätze“ adressiert (stellvertretend für die breitere Debatte z.B. Paech 2012). Erneut ist der Papst auf diese Weise in seiner Umwelt- und Sozialkritik wieder sehr nah an aktuellen kritischen Reformdiskursen aus dem wissenschaftlichen und aktivistischen Segment der Gesellschaft. Und ein weiteres Mal wird dabei auch die recht starke Verwurzelung in Teilen der befreiungstheologischen Ansätze Lateinamerikas offenbar, sie gibt seinem Ansatz einen zusätzlichen, spezifischen ‚drive‘.

Die Enzyklika startet dabei von einer dezidierten Kritik an der westlichen „Idee eines unendlichen und grenzenlosen Wachstums, das die Ökonomen, Finanzexperten und Technologen so sehr begeisterte. Dieses Wachstum setzt aber die Lüge bezüglich der unbegrenzten Verfügbarkeit der Güter des Planeten voraus“ (LS, S. 45; vgl.

zur Kritik des Papstes am ökonomischen Weltbild den Beitrag von Lederer). Einen zusätzlichen Risikofaktor, der die Prozesse noch weiter aufschaukelt, diagnostiziert der Papst in der „ständige[n] Beschleunigung“, einem „Phänomen, das einige als ‚*rapidación*‘ bezeichnen“ (LS 18, vgl. Rosa et al. 2014). In einer gewissen Verobjektivierung evolutionstheoretischer und ökologischer Befunde sieht er „die Geschwindigkeit, die das menschliche Handeln ihr heute aufzwingt, im Gegensatz zu der natürlichen Langsamkeit der biologischen Evolution“ (LS 18). Diese schnelle Lebensweise sei „nicht unbedingt auf das Gemeinwohl und eine nachhaltige und ganzheitliche menschliche Entwicklung ausgerichtet“ (ebd.).

Für diese Beschleunigung der Gesellschaft macht der Papst erneut maßgeblich die moderne Technologie in Verbindung mit der globalen kapitalistischen Ökonomie (vgl. wiederum den Beitrag von Lederer) verantwortlich, die er an mehreren Stellen seiner Enzyklika sehr skeptisch beurteilt. Er bemerkt dazu apodiktisch und wenig differenzierend, dass „die neuen Formen der Macht, die sich von dem techno-ökonomischen Paradigma herleiten, schließlich nicht nur die Politik zerstören, sondern sogar die Freiheit und die Gerechtigkeit“ (LS 53). Mit Verweis auf frühere Wurzeln dieses Gedankens bei Papst Paul VI. zitiert er diesen mit dem Ausspruch: „[D]ie erstaunlichsten technischen Meisterleistungen [...] wenden sich [...] letztlich gegen den Menschen“ (Ansprache an die FAO 1970, in AAS 62, 833/ LS 4).

Eine ähnliche Rhetorik findet sich auch bei manchen Protagonisten aus dem breiteren Feld der Postwachstums-Ansätze. In deren Fortschritts-Kritik stimmt auch der Papst ein, der feststellt, dass bei den globalen Lösungsstrategien „einige um jeden Preis den Mythos des Fortschritts [vertreten] und behaupten, dass sich die ökologischen Probleme einfach mit neuen technischen Programmen lösen werden, ohne ethische Bedenken und grundlegende Änderungen“ (LS 60). Auch wenn der Papst an manchen anderen Stellen einräumt, dass Fortschritt positive Effekte haben kann, gehen einige seiner grundlegenden Statements in eine eher skeptische, gegenteilige Richtung.

Seine Zukunftsempfehlungen richten sich hier auf der Grundlage einer generellen Kritik an Konzentrationsprozessen, Großbetrieben und der „Tendenz zur Bildung von Oligopolen“ (LS 134) auf die vielfältigen sozialen und politischen Geographien des Kleinen. Dort sieht er das Potenzial für aus seiner Sicht positive und problem-

adäquate Lösungsansätze. Er lobt explizit die „Gemeinschaften von Kleinproduzenten, [die] sich für weniger verschmutzende Produktionssysteme entscheiden und dabei ein Modell des Lebens, des Wohlbefindens und des nicht konsumorientierten Miteinanders vertreten“ (LS 112) und steht damit im Einklang mit Bewertungskriterien der Postwachstumsdebatte, die den Eigennutz-Verzicht und die ‚Suffizienz‘ anstelle der wachstumsorientierten Bedürfnisbefriedigung als zentrale Messlatte ihrer Postwachstums-Ethik propagieren. Er fordert vor diesem Hintergrund politisch, „Maßnahmen zu ergreifen, um die Kleinproduzenten und die Produktionsvielfalt klar und nachdrücklich zu unterstützen (LS 129).

‚Small is beautiful‘, in dieser Sichtweise scheinen Postwachstums-Ansätze und der Papst ein verbindendes Motiv zu finden, das die Rückwendung zum Einfachen, zum Kleinen, zum nicht-technischen als wichtige Wendepunkte für eine nachhaltige Zukunftsentwicklung markiert. Während Postwachstumsansätze die vermeintliche Richtigkeit einer solchen Positionierung aus der ‚Natürlichkeit‘ ökologischer Kreisläufe herleiten, führt der Papst als Beleg Jesus, den Gottes Sohn selbst, ins Feld: „Jesus arbeitete mit seinen Händen und hatte täglich Kontakt mit der von Gott geschaffenen Materie, um sie mit seinem handwerklichen Geschick zu gestalten. Es ist auffallend, dass der größte Teil seines Lebens dieser Aufgabe gewidmet war, in einem einfachen Leben, das keinerlei Bewunderung erregte“ (LS 98). Der Papst stellt sich damit in eine lange kirchliche Tradition, für die das einfache Leben im Kleinen wichtiger Bezugspunkt eines guten christlichen Lebens ist.

4.3 Konzeptionelle Kritikpunkte und Auslassungen

Vor dem Hintergrund dieser spannenden und in vielerlei Hinsicht für die katholische Kirche innovativen Positionierungen und Argumentationslinien des Papstes lassen sich nun einzelne Kritikpunkte anführen und Auslassungen identifizieren, die aufzeigen, wo die Ansätze konzeptionelle Brüche aufweisen, wo sie durch die Einbindung konservativerer Perspektiven etwas ‚gebremst‘ werden bzw. wo die im Diagnose-Teil recht ambitionierte Enzyklika dann doch auf der ‚realpolitischen‘ Ebene weiter reichende Zuschreibungen oder Forderungen vermeidet. Mit Blick auf oben thematisierte Stränge sind es aus der Sicht der Politischen Geographie und Politischen Ökonomie vor allem zwei relevante Aspekte, die hier kurz erläutert werden sollen.

- a) Eine Kritik an der territorialen Falle des Denkens bezogen auf die globalen geo-politischen Weltbilder der Enzyklika
- b) Eine Kritik an der sehr polaren Zuspitzung des Gegensatzes von Land und Stadt bezogen auf die päpstlichen Geographien einer zukünftigen Postwachstums-Gesellschaft

4.3.1 Die territoriale Falle des Denkens

Bei aller reformerischen Chuzpe mindert die kraftvolle Repräsentation der globalen Konfliktkonstellationen in den traditionell territorialen Diskursschubladen der internationalen Politik (zur Gefahr einer solchen „territorial trap“ des Denkens vgl. grundsätzlich Agnew 1994) zumindest einen Teil des Kritikpotenzials der Enzyklika. In der vorliegenden Form sind die Schubladen zur Herstellung des Eigenen und des Fremden, des Nordens und des Südens, der entwickelten und der weniger entwickelten Länder, bis auf wenige Ausnahmen territorial angelegt, es handelt sich um gesellschaftliche Raumkonstruktionen. Die Länder des globalen Nordens stehen in der Argumentation als Antagonismus gegen die des globalen Südens, Entwicklungs-„Länder“ stehen weniger entwickelten Ländern gegenüber. Auch wenn diese Repräsentationsweise bis heute eine der machtvollsten Konstruktionen internationaler Aushandlungs- und Politikformen bildet, hätte gerade der Papst, der sich um diese Konventionen deutlich weniger scheren müsste als die formalisierten Regularien der internationalen Diplomatie, hier mehr Spielraum und mehr Freiheiten. Er könnte z.B. viel stärker als er es an der einen oder anderen Stelle macht, auf die Netzwerke multinationaler Globalisierungen verweisen.

Nur an wenigen Stellen kommt es zu einer sozial angelegten Differenzierung, zu einem Aufbrechen der territorialen Falle, z.B. wenn er feststellt: „Gewinner und Verlierer gibt es nicht nur unter den verschiedenen Ländern, sondern auch innerhalb der armen Länder [...]. Darum können die mit der Umwelt und der Wirtschaftsentwicklung verbundenen Fragen nicht mehr nur von den Unterschieden unter den Ländern her aufgerollt werden, sondern erfordern die Beachtung der nationalen und lokalen politischen Programme“ (LS 176). Dieser Aspekt könnte stärker thematisiert werden, denn sonst ist eine zeitgemäße, die Rolle globaler, transnationaler und damit trans-territorial organisierter Netzwerke bedenkende Konzeptualisierung globaler Machtarchitekturen in Politik und Ökonomie - und eine darauf sinnvoll aufbauende Gesellschaftskritik - nicht möglich. Der Papst sieht diese Ten-

denz zwar ansatzweise, wenn er an einer Stelle darauf hinweist, dass das 21. Jahrhundert „Schauplatz eines Machtschwunds der Nationalstaaten [ist], vor allem weil die Dimension von Wirtschaft und Finanzen, die transnationalen Charakter besitzt, tendenziell die Vorherrschaft über die Politik gewinnt“ (LS 175). Auch innerhalb der nationalstaatlichen Raumcontainer macht er – ganz selten, aber immerhin – hier und da eine soziale Differenzierung auf, wenn er z.B. „das skandalöse Konsumniveau einiger privilegierter Bevölkerungsgruppen [...] und die Korruption“ (LS 172) anspricht. Im Prinzip müssten solche Befunde und Relativierungen aber nicht nur an einzelnen Stellen, sondern als Teil des großen Roten Fadens der Gesellschaftskritik in die Gesamtschau eingebunden werden. Denn erst wenn man die staaten- und regionenübergreifenden globalisierten Netzwerke in ihrer gleichzeitigen Verwobenheit mit territorial definierten Formen von Macht und Herrschaft (wie den Nationalstaaten) in den Blick nimmt, kann man die eigentliche Wirkkraft und auch die so schwierige, zuweilen unmögliche Planbarkeit, Kontrollierbarkeit und Regulierbarkeit dieser Strukturen in Bezug auf sowohl die ökologischen Probleme als auch die immer noch zunehmenden sozialen Ungleichheiten angemessen konzeptualisieren, verstehen und in den Fokus der Kritik nehmen.

Dabei sind grundlegende Ansätze für eine Überwindung der eher territorial staaten- und regionenbasierten Repräsentationsweise globaler Gegensätze von Reichtum und Armut durchaus vielfältig vorhanden. Verweise auf die Dominanz der Themen der Macht- und Vermögensasymmetrien im Text, aber auch die Häufigkeit der Referenzen zu spezifischen damit verbundenen Aspekten, wie der Rolle der Finanzen, sind an vielen Stellen zu finden. Allerdings wird gerade bei diesen Aspekten auch klar, dass die Enzyklika (nachvollziehbarer Weise) häufig auf einer relativ abstrakten Ebene bleibt. So wird konstatiert, dass das kritisierte „Ausmaß menschlichen Eingreifens“ in die Natur „häufig im Dienst der Finanzen und des Konsumismus steht“ (LS 34), dass eine „Unterwerfung der Politik unter die Technologie und das Finanzwesen“ stattgefunden hat (LS 54) oder dass die Finanzen die Realwirtschaft „ersticken“ (LS 109). Hier lässt der Text eine ähnliche Perspektive wie in der Finanzialisierungsliteratur der Kritischen Politischen Ökonomie anklingen, wenn er in der Machthierarchie das Finanzsystem über Politik, (Produktions-)Wirtschaft und Natur stellt (vgl. Heires und Nölke 2014). Aber über diese Verweise hinaus expliziert die Diskussion nicht die treibenden Mechanismen und Strukturen, wobei gera-

de in der Verbindung von globalen Finanz-Netzwerken mit den territorial basierten Regelsystemen von Staaten und Staatenverbänden eine der subtilen Triebfedern der derzeitigen Formatierung des weltumspannenden Kapitalismus gesehen werden kann. Der Papst benennt die Verquickung zwischen den eher netzwerkartig angelegten Strukturen des globalen Finanzkapitals und den eher territorial angelegten Grundmustern der internationalen (Geo-)Politik, aber er durchdringt sie nicht. Er differenziert nicht zwischen verschiedenen Akteuren des Finanzmarktes, Banken, Schattenbanken, Großinvestoren oder den Ursachen und Implikationen der Ausweitung der Hegemonie der Finanzmarktlogiken in Wirtschaft, Politik und Gesellschaft.

Entsprechend unkonkret und teilweise unsystematisch bleiben die angesprochenen Reformnotwendigkeiten. So konstatiert Franziskus, es könne „manchmal notwendig sein, denen Grenzen zu setzen, die größere Ressourcen und finanzielle Macht besitzen“ (LS 129). Auch seine Kritik an den politischen Reaktionen auf die Finanzkrise könnte substanzieller ausfallen, wenn er die Verbindungen zwischen der Netzwerkkordnung des Finanzsystems und der territorialen Ordnung des politischen Systems stärker bedenken würde. Dann müsste er nicht einfach nur diagnostizieren: „Die Rettung der Banken um jeden Preis, indem man die Kosten dafür der Bevölkerung aufbürdet, ohne den festen Entschluss, das gesamte System zu überprüfen und zu reformieren, unterstützt eine absolute Herrschaft der Finanzen, die keine Zukunft besitzt und nach einer langwierigen, kostspieligen und scheinbaren Heilung nur neue Krisen hervorrufen kann. Die Finanzkrise von 2007-2008 war eine Gelegenheit für die Entwicklung einer neuen, gegenüber den ethischen Grundsätzen aufmerksameren Wirtschaft und für eine Regelung der spekulativen Finanzaktivität und des fiktiven Reichtums“ (LS 189). Im Zusammendenken von Netzwerkmacht und Territorialmacht könnte er einen wirkungsvolleren Hebel für seine Kritik finden, in der vorliegenden Form hat der Papst nur wenig konkrete Vorschläge, wie diese mächtigen vernetzten Akteure und Strukturen einzuschränken sind.

4.3.2 Land und Stadt: Politische Geographien der päpstlichen Postwachstums-Gesellschaft

Die oben genauer erläuterte Kritik der päpstlichen Enzyklika am teleologischen, fortschritts- und technologieorientierten gesellschaftlichen Lebensmodell der Moderne und die Zukunftsvision eines Lebens im Kleinen bekommt noch einmal eine dezidiert räumliche Dimension, wenn der Papst das aus seiner Sicht in vielerlei

Hinsicht problematische Leben in den Städten seinem Ideal genossenschaftlicher ländlicher Kleinbauern gegenüberstellt. Auch wenn die Argumentation hier nicht ganz so dialektisch verläuft wie in anderen Teilen der Enzyklika und mit einer Reihe von Differenzierungen ausgeweitet wird, verdichtet sich doch ein Bild, das erneut viele Parallelen zu den o.a. Postwachstums-Debatten findet. Die Geographien von Land und Stadt sind nicht einfach zwei unterschiedliche Formen gesellschaftlicher Organisation, sie bekommen aus der Sicht des Papstes eine klare politische Positionierung und Bewertung.

So sieht der Papst besonders starke Probleme der derzeitigen Gesellschaften in den städtischen Verdichtungsräumen und Megastädten kulminieren. Er spricht nicht nur von einem „Gefühl der Beklemmung, das die Zusammenballung in Wohnhäusern und Räumen mit hoher Bevölkerungsdichte erzeugt“ (LS 148), er konstatiert, dass „die Anerkennung der besonderen Würde der Person [...] häufig im Kontrast zum chaotischen Leben [steht], das die Menschen in unseren Städten führen müssen“ (LS 154). Man muss wohl davon ausgehen, dass hier sowohl seine eigene Biographie und dekadent lange Lebenserfahrung in Lateinamerika als auch die Einflüsse der lateinamerikanischen kirchlichen Netzwerke in die Schreibfeder hineingeflossen sind, wenn es heißt: „Für die Bewohner von sehr problematischen Wohnquartieren kann der tägliche Gang vom Gedränge zur sozialen Anonymität, den man in den großen Städten erfährt, ein Gefühl der Entwurzelung hervorrufen, das asoziale und gewaltbereite Verhaltensweisen fördert“ (LS 149).

Diesen Bildern stellt der Papst in manchen Teilen der Enzyklika die aus Sicht der städtischen Gesellschaften gerne vernachlässigten und auch diskursiv marginalisierten ländlichen Regionen gegenüber, denen er für die Zukunftsentwicklung wichtige Potenziale zumisst. So lobt er beispielsweise die „große Mannigfaltigkeit an kleinbäuerlichen Systemen für die Erzeugung von Lebensmitteln, die weiterhin den Großteil der Weltbevölkerung ernährt, während sie einen verhältnismäßig niedrigen Anteil des Bodens und des Wassers braucht und weniger Abfälle produziert“ (LS 129). Dahinter steht - zumindest implizit und latent - erneut das lange überlieferte Bild einer christlichen Lebensführung, das eher das einfache Leben als angemessenes Ideal propagiert; schon die frühe christliche Klosterbewegung versuchte, „der städtischen Dekadenz zu entfliehen“ (LS 126).

Diese Polarisierungen entlang gesellschaftlicher Raumkonstruktionen (Städte, insbesondere deren ‚problematische‘ Wohnquartiere, vs. ländliche Räume) erscheint gerade aus einer politisch-geographischen Perspektive etwas kritisch, denn dies ist eine Argumentation, die, wie der Papst selbst anführt „von der Wechselwirkung zwischen dem Raum und dem menschlichen Verhalten ausgeht“ (LS 150). Eine solche Form der Argumentationsweise marginalisiert nicht nur die starken Differenzen der menschlichen Gruppen und der Lebensqualität, die in den städtischen Gesellschaften vorzufinden sind, sie hilft auch – sicher nicht so scharf gemeint, aber doch implizit durchschimmernd – bei der Reifikation und diskursiven Verfestigung gesellschaftlicher Stereotypen über ‚so genannte‘ Problemviertel, die bei manchen Menschen „asoziale und gewaltbereite Verhaltensweisen“ fördern (LS 149). Diese Perspektive greift, wie eine dekonstruktive Analyse deutlich machen würde, zu kurz. Prosperierende Waffenproduzenten und -händler, die häufig in viel stärkerem Maße am gesellschaftlichen Gewaltpotenzial mitarbeiten, wohnen gerade nicht in Marginalvierteln, dasselbe gilt für die „Raubtierkapitalisten“ (Balkhausen 2007) des globalen Finanzkapitalismus, die mit ihren weltweiten Spekulationswellen ganze Nationen in Währungskrisen, Unsicherheit und Destabilisierung stürzen.

Auch die etwas romantische Rückbesinnung auf das Ländliche marginalisiert die Tatsache, dass in vielen Regionen der Welt Konflikte, Kriege und Gräueltaten nicht nur in den Megastädten und Verdichtungsräumen, sondern auch in den ländlichen Peripherien stattfinden. Vor dem Hintergrund all dieser Befunde sei es erlaubt, darauf hinzuweisen, dass an dieser Stelle mit Verweis auf die global organisierte Netzwerkgesellschaft möglicherweise eine stärker an sozialen Milieus ansetzende Kritik angemessener sein könnte als eine reine (Re-)Artikulation des ‚Problemdiskurses Stadt‘. In diesem Sinne gibt es in der Enzyklika durchaus Ansatzpunkte, wenn der Papst z.B. über Möglichkeiten einer positiven Entwicklung städtischer Räume nachdenkt (LS 150-154), wo Städte dann sogar zu Integrationsmaschinen werden können, wenn sie „das krankhafte Misstrauen überwinden, die anderen mit ihrer Verschiedenheit eingliedern und aus dieser Integration einen Entwicklungsfaktor machen“ (LS 152: hier als Selbstzitat aus EG 210).

4.4 Quo Vadis: Potenziale des Widerstands gegen globale Machtasymmetrien?

Die oben ausgeführten Punkte haben exemplarisch deutlich machen können, welche bestechende und aus Sicht bisheriger Positionierungen der Kirche teilweise revolutionäre Diagnose der globalen ökologischen Probleme des 21. Jahrhunderts die neue Enzyklika liefert. Die Ausführungen konnten zeigen, dass der Papst sich dabei sehr stark auch an aktuellen wissenschaftlichen Befunden und Debatten orientiert und dass daraus in der Umwelt- und Sozialkritik eine ambitionierte Analyse entstanden ist, die nicht nur gesellschaftliche Ungleichheitsphänomene und Machtasymmetrien anprangert, sondern auch den Bereich der Natur und der nicht-menschlichen Wesen gleichberechtigt einbezieht. Dabei wird klar: Franziskus' Mobilisierungspotential für Widerstand in der Enzyklika selbst ist die Diagnose, das Entlarven. Er macht deutlich, wie stark viele Menschen heute den Sirenengesängen des derzeit hegemonialen Kapitalismus- und Konsumismusmodells verfallen sind: „Dieses Modell wiegt alle in dem Glauben, frei zu sein, solange sie eine vermeintliche Konsumfreiheit haben, während in Wirklichkeit jene Minderheit die Freiheit besitzt, welche die wirtschaftliche und finanzielle Macht innehat“ (LS, S. 86). Wesentlich weniger druckvoll als im Diagnose-Teil wirkt die Enzyklika, wenn es um konkrete politische Forderungen und/oder Reformempfehlungen geht. Die aus dem Text heraus zu verfolgenden Reformstrategien bleiben vor allem auf der Ebene von Spiritualität und Erziehung. An solchen Stellen zeigt sich dann auch, wo das Unsagbare einer päpstlichen Enzyklika beginnt. Während Franziskus über hundert Seiten die ökologischen und sozialen Herausforderungen der Menschheit mit den bestehenden polit-ökonomischen Macht- und Ressourcenasymmetrien in Beziehung gesetzt und die Stärke und Stabilität dieser Macht- und Ressourcenasymmetrien in deutlichen Worten aufgezeigt und mit vielen politischen Bewertungen versehen hat, identifiziert er als Quelle von Wandel und Hoffnung nicht etwa – wie der an vielen Stellen klar sozialkritische Unterton es nahelegen könnte – Umverteilung oder gar Enteignung. Er rekurriert in dieser Hinsicht in der Enzyklika zwar auf diverse biblische Bilder, interessanter Weise aber eben gerade nicht auf die Vertreibung der Händler aus dem Tempel durch Jesus.

Damit legt Franziskus, für einen Papst wahrscheinlich höchst nachvollziehbar, für kritische und von seiner Enzyklika faszinierte GesellschaftswissenschaftlerInnen

vielleicht doch ein wenig überraschend und – gemessen an den weitreichenden Forderungen im ersten Teil des Schreibens – auch ein wenig enttäuschend, seine Hoffnung in Gott und das Gute im Menschen. Man muss fest im christlichen Glauben ruhen, um darauf vertrauen zu können, dass diese (rechtzeitig) die bestehenden Machtstrukturen und mit ihnen verbundenen Ressourcenasymmetrien werden ändern können.

Referenzen

- Agnew, J. (1994): The territorial trap: The geographical assumptions of international relations theory. In: *Review of International Political Economy* 1 (1), S. 53-80.
- Balkhausen, D. (2007): *Raubtierkapitalismus: Wie Superspekulanten, Finanzjongleure und Firmenjäger eine Weltfinanzkrise provozieren*. Köln.
- Dussel, E. (2013): *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen*. Wien, Berlin.
- Heires, M., Nölke, A. (Hg.). (2014): *Politische Ökonomie der Finanzialisierung*. Wiesbaden: VS Verlag
- Krings, T. (2007/2011): Politische Ökologie. In: Gebhardt, H.; Glaser, R.; Radtke, U. und Reuber, P. (Hg.): *Geographie. Physische Geographie und Humangeographie*. 2. Aufl. Heidelberg, München, S. 949-958 (2011: S. 1097-1106).
- Latour, B. (1998): *Wir sind nie modern gewesen*. Frankfurt a. M.
- Mignolo, W.D. (2012): *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Wien, Berlin.
- Ó Tuathail, G. (1996): *Critical geopolitics. The politics of writing global space*. London.
- Ó Tuathail, G. (2006): General Introduction: Thinking Critically about Geopolitics, Introduction to Part One, Two, Three. In: Ó Tuathail, G.; Dalby, S. und Routledge, P. (Hg.): *The geopolitics reader*. 2. ed. London, S. 1-14, 17-35, 59-74, 119-135.
- Paech, N. (2012): *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*. München.
- Peet, R.; Robbins, P.; Watts, M. (2011): *Global political ecology*. London.
- Reuber, P. (2012): *Politische Geographie*. Paderborn.
- Rosa, H., Paech, N., Habermann, F., Haug, F. Wittmann, F., Kirschenmann, L. (2014): *Zeitwohlstand. Wie wir anders arbeiten, nachhaltig wirtschaften und besser leben*. Leipzig.
- Zierhofer, W. (2007): Natur und Kultur als Konstruktionen. In: Gebhardt, H.; Glaser, R.; Radtke, U. und Reuber, P. (Hg.): *Geographie. Physische Geographie und Humangeographie*. 1. Aufl. Heidelberg, München, S. 934-941.

5 Impulse der Enzyklika zum Umgang mit dem Boden

Tillmann K. Buttschardt & Cornelia Steinhäuser

5.1 Einleitung

Die „ökologische Krise“ des Planeten Erde hat unter der Anzahl der wachsenden Weltbevölkerung, Dezimierung wildlebender Tiere, Abholzung der Primärwälder, der mechanischen, elektrischen und agrarischen Industrialisierung, der Verbrennung fossiler Energieträger, der Freisetzung genetisch manipulierter Lebewesen, Anreicherung der Atmosphäre mit Treibhausgasen etc. einen Grad erreicht, der die Überlebensfähigkeit der Menschheit als Ganzes zum Stand der Diskussion und Sorge werden lässt. Die Lebensbedingungen einer sehr großen Anzahl von Menschen liegen weit davon entfernt, in einem menschenwürdigen Sinne akzeptabel zu sein: So lebten 2010 84 % der Weltbevölkerung in einer Umwelt, in welcher die Grenzwerte der World Health Organisation für kleinste Aerosolpartikel (PM_{2,5}) überschritten waren (WHO 2006). Etwa 1,1 Mrd. Menschen haben keinen Zugang zu sauberem Trinkwasser. Wassermangel und Wasserverschmutzung nehmen global zu (WBGU 2011). Die „positiven Seiten des technologischen und wirtschaftlichen Fortschritts“ (Lederer in diesem Band: 11) sind ganz unübersehbar für einen sehr großen Anteil der Weltbevölkerung noch nicht fruchtbar geworden. Dass in Zukunft gelingen könnte, was in den letzten Dekaden unter höchstem Aufgebot aller zur Verfügung stehenden Ressourcen nicht erreicht werden konnte, ist angesichts der Begrenztheit z.B. der Ölvorräte einerseits und der Notwendigkeit des Übergangs zu einer post-fossilen, kohlenstoffarmen Wirtschaftsweise (WBGU 2011) mehr als fraglich. Johan Rockström vom Schwedischen Resilience Center hat mit vielen anderen renommierten Wissenschaftler_innen mit dem Konzept der *planetary boundaries* u.a. in der Zeitschrift Nature dargelegt, dass weltweite Grenzen der Belastbarkeit überschritten sind - nicht für den Fortbestand der Erde oder der Gattung Mensch, jedoch für das Bestehen einer Lebensumwelt, welche in der Bandbreite dessen stabil ist, was uns aus den letzten 10.000 Jahren bekannt ist (Rockström u.a. 2009). Die Frage, zu welcher Papst Franziskus sich nun umfassend geäußert hat, stellt sich also aus Sicht der Umweltwissenschaften völlig korrekt und fällt in eine Zeit, in welcher klar geworden ist, dass die Menschheit in der Lage ist, ihre eigenen Le-

bedingungen und die ihrer Mitwelt fundamental zu verändern. Die Erdsystem- und Umweltwissenschaften können mit ihren Methoden bestätigen, dass es aus global-ökologischer Sicht stimmt, wenn der Papst sagt „Nichts von dieser Welt ist für uns gleichgültig“. Betroffen ist nunmehr die Erde als Gesamtsystem, das haben die Forschungen zum sogenannten Global Change klar gezeigt. Zahlreiche Initiativen und Aufrufe, Schriften, Konventionen, internationale Zusammenkünfte sind in den vergangenen fünf Jahrzehnten etwa seit der großen „United Nations Conference on the Human Environment“ 1972 in Stockholm ergangen, formuliert oder erlassen worden; dennoch scheint angesichts der Dimension des Problems und der Tiefe der notwendigen Veränderungen (soziale und ökologische Transformation der Gesellschaft) ein anderer, ein neuer Ansatz notwendig. Papst Franziskus lädt in seiner Enzyklika „Laudato si“ „dringlich zu einem neuen Dialog ein über die Art und Weise, wie wir die Zukunft unseres Planeten gestalten“ wollen (LS 14).

Wir möchten diesen Dialog aufnehmen und nachspüren, welche Inspirationen und Anregungen sich aus seinem Text für den Umgang mit Grund und Boden ergeben. Obwohl wir als Menschheit ganz „grund“sätzlich auf den Boden angewiesen sind, widmen sich weder das Konzept der *planetary boundaries* noch eine anerkannte bzw. ratifizierte internationale Vereinbarung diesem wichtigen Gut. Bemerkenswert ist ja, dass der Schutz der biologischen Vielfalt, die Abwendung eines für die Menschheit schädlichen Klimawandels und die Eindämmung sowie die Bekämpfung der Wüstenbildung seit 1992 in der politischen Agenda deutlichen Wiederhall finden, wohingegen konkrete Lösungsansätze zum Thema Boden fehlen. Ein willkommener Anlass, den Boden hier zu betrachten, ist auch, dass das Jahr 2015 auf Betreiben der IUSS (International Union of Soil Science) und des Thailändischen Königs Bhumipol von den Vereinten Nationen zum „Internationalen Jahr des Bodens“ ausgerufen wurde (FAO 2015).

Wir stützen uns in unserer Analyse vor allem darauf, welche Worte der Papst gewählt hat, um die Situation bezogen auf die Erde und den Boden darzustellen, und interpretieren diese aus unserer Sicht. Schließlich möchten wir zusammenfassend ableiten, ob und wenn ja welche Impulse die Enzyklika für einen veränderten Umgang mit dem Boden leistet.

5.2 Die Erde als Haus

Die ersten beiden kurzen Abschnitte der Enzyklika umschreiben metaphorisch drei Lesarten des Wortes Erde, mit denen sich die Geowissenschaften beschäftigen: Der blaue Planet Erde, unser gemeinsames *Haus*, sei wie eine *Schwester* und eine schöne *Mutter*. Wir werden daran erinnert, „dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen, und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt“, und es folgt ein Zitat aus dem Lobgesang des heiligen Franziskus von Assisi: „Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter“ (LS 1).

Damit beschreibt die Enzyklika das Wort *Erde* einerseits als *Haus*, also als geteilten, dreidimensionalen Lebensraum, auf den je nach Zusammenhang als Land, Territorium, Planet, Globus oder Welt Bezug genommen werden kann. Er hat manchmal festgelegte Grenzen oder kann einen bestimmten Umfang aufweisen und besitzt so prinzipiell eine in Längeneinheiten messbare Eigenschaft. Dieser Planet Erde kann also geteilt und „kohabitativ“ (Hardmeier/Ott 2015: 257) genutzt werden. Damit meinen die Autoren „Die Fruchtbarkeit der Erde soll nicht nur den Menschen, sondern allen Lebewesen zugutekommen.“ In Kohabitation klingt der Fachbegriff „Habitat“ aus der Ökologie mit, der die spezifischen Lebensräume einer Spezies, Population oder Artengemeinschaft beschreibt. Dass das „Ko-Habitieren“ mit den anderen Lebewesen im „gemeinsamen Haus“ Erde unauflöslich ist, weil es dem Menschen ansonsten an Lebensgrundlage mangelt, ist an sich eine Tatsache, auf die nicht separat hinzuweisen ist. Dennoch muss sie – die ökologische Dimension – erstaunlicherweise in der Debatte um die verschiedenen Aspekte der Nachhaltigkeit immer wieder betont werden. Ein wichtiges Merkmal des Kohabitierens wäre, Raum auch anderen zu überlassen, nicht nur anderen Menschen, auch anderen Spezies, Freiraum also, der ohne menschlichen Nutzungsanspruch einfach da ist. Beziehen wir dies auf die Bodennutzung, so beansprucht die Menschheit heute nahezu flächendeckend das exklusive Nutzungsrecht an diesem wichtigen Naturgut. Dies ja vor allem dort, wo wir fruchtbare und nutzbare Böden finden. Aber auch an scheinbar außer Reichweite liegenden Orten des Hauses Erde werden diese Nutzungsansprüche vielschichtig reklamiert.

Rechnerisch beträgt die Oberfläche der Erde 510 Millionen Quadratkilometer. Davon liegen knapp über 70% unter Wasser und etwa 3% unter Eisflächen. Natürlich grenzt auch in diesen Bereichen feste Materie an die Hydrosphäre oder die Atmosphäre und kann als Boden aufgefasst werden. Unter den Ozeanen schlummern nach Lesart der einen Rohstoffe und Energiequellen, nach Lesart anderer mit möglicherweise instabilen Methanhydraten aber gefährliche Zeitbomben, die das Klima weiter aufheizen könnten. In jedem Fall sind auch diese Grenzflächen regulatorisch aktiv, da sie in den Weltmeeren sich anreicherndes Kohlendioxid als Carbonate aufnehmen und somit dem globalen Stoffkreislauf entziehen, besitzen also Nutzfunktionen. Schließlich sind die Meeresböden auch Lebensraum von Organismen, die davon betroffen sind, dass sich in diesen Schichten die Überbleibsel des sogenannten Plastikmülls anreichern. Über die Nutzung der Meeresböden muss sich die Weltgemeinschaft in weiten Teilen erst noch einigen. Begehrlichkeiten gibt es nicht wenige, und ob die Lösung kohabitativ ausfallen wird, lässt sich auf der Nutzenseite wohl eher verneinen. Die ökologischen Schäden dagegen betreffen wahrscheinlich die große Mehrheit der Menschen und die Masse der weiteren „Bewohner“.

5.3 Die Erde als Schwester

Dieses führt uns zur weiteren Interpretation des Wortes Erde als *Schwester* im Sinne der Enzyklika als liebenswertes Mitgeschöpf. Diese Vorstellung eröffnet einen sehr plastischen, einfühlsamen Zugang zu den aktuell geführten wissenschaftlichen Diskussionen zur konzeptionellen Erfassung der Mensch-Umwelt-Beziehungen. Insbesondere da die Enzyklika uns gleichzeitig vor Augen führt, „dass wir selber Erde sind“ (Gen 2,7), was – im weiteren Sinne – wissenschaftlich nicht widerlegbar ist. Natürlich sind Humusbildung, Wasserspeicherung, Pflanzenwachstum und viele weitere Zwischenschritte höchst komplexe Prozesse. Der Förster und Ökologe Aldo Leopold fasst jedoch in seinem Essay *Land-Ethik* die Abhängigkeitslinien in der Biosphäre schlicht nachvollziehbar in einer Landpyramide zusammen, in der sich alle Lebewesen von der Grundsicht Boden ernähren (1992 [1949]: 163). So gelingt der Enzyklika eine Auflösung der Grenzen zwischen den Kategorien Mensch | Erde, welche sich als solche in einigen Zusammenhängen wieder verdichten und dann wieder schwinden, als ob man ein impressionistisches Gemälde vor sich hätte. Von diesen Gedanken ausgehend erhebt die Enzyklika in ihrer Einleitung auch die Bedürftigkeit der Erde und die der Armen auf eine gleiche Ebene der Leidensfähigkeit und stellt

diesen Bezug im Verlauf des Textes immer wieder her. Dabei gesteht die Enzyklika ein, dass der Bruch des Menschen mit der Erde nicht zuletzt auf die lang anhaltende Fehlinterpretation der biblischen Aussage zurückzuführen sei, der Mensch solle sich die Erde unterwerfen. Es sei in der Tat ein fehlgeleiteter, despotischer Anthropozentrismus, die Mitgeschöpfe auszubeuten (LS 68). Vielmehr will die Enzyklika den Zustand des gemeinsamen Angewiesenseins aller Geschöpfe auf die Erde erfahrbar machen.

„Erde“ und „Boden“ können in vielen Sprachen als Synonyme aufgefasst werden, wenn wir den entsprechenden gedanklichen Bezug herstellen. Die Erde als Planet, als „Welt“ hingegen ist begrifflich sehr weit entfernt vom Boden. In der Enzyklika verschmelzen die Begriffe und Deutungen zunächst, werden dann aber zunehmend konkret thematisiert: die Erde als Gesamtheit und der Boden als oberste, belebte und humose Schicht der Erdkruste. Doch welches Verständnis dieser in der Wissenschaft so genannten Pedosphäre (griechisch *pédon* „Erdboden“) herrscht heute eigentlich vor? Es ist festzustellen, dass es noch immer Ziel großer und umfassender Kampagnen ist, für den Boden als solchen überhaupt Aufmerksamkeit zu schaffen und der Bevölkerung die Vielfältigkeit seiner Funktionen und Eigenschaften zu vermitteln. Das „Internationale Jahr des Bodens“ der Vereinten Nationen ist eine solche Kampagne. Wesentliches Ziel ist es, die Themen „Boden und Bodenschutz“ mehr in das Bewusstsein der Bürgerinnen und Bürger zu tragen. Zum eigentlichen Schutz des Bodens in direktem Sinne kann das Jahr unmittelbar nichts beitragen. Nach allgemeiner Auffassung fokussiert dieser derzeit einerseits die Desertifikationsbekämpfung, also die Vermeidung von Bodenverlusten, etwa in der entsprechenden UN-Konvention (UNCCD). Andererseits geht es beim Bodenschutz um die Abwehr „schädlicher Bodenveränderungen“ und den Erhalt der Nutzungsfunktionen (BBodSchG). Fassen wir den Boden jedoch, wie es die Enzyklika andeutet, ganzheitlich auf, so müssten wir den Boden auch aktiv gesund erhalten und pflegen. Allerdings ist die Bodenpflege (im Gegensatz zur Landschaftspflege) kein Begriff, der in den Regelwerken eingeführt wäre.

Der *claim* des Internationalen Jahres des Bodens *healthy soils for a healthy life* fordert nun gepflegte, gesunde Böden, lässt aber auch anklingen, dass die Böden krank und belastet seien. Kontrastiv zur Gesundheit steht die Krankheit; Kranke leiden und oft tun sie das in aller Stille. Auch die Bodendegradation und der Verlust der Bodenfruchtbarkeit geschehen schleichend, still und lautlos. Von der FAO

(2015) wird auf der Internetseite zum Jahr des Bodens hervorgehoben, dass *soil health* die Fähigkeit des Bodens beschreibe, ein lebendiges System zu sein. Diese Sicht ist ganz essentiell für ein Gesamtverständnis des Bodens, der nicht nur mechanisch aufgefasst werden kann. Und nur lebendige Systeme können krank oder gesund sein. Auch im Deutschen spricht man von Bodengesundheit und meint damit nicht nur die Freiheit von Giften, sondern ganz allgemein ein funktionsfähiges Bodensystem. Dieses ist nach dem Bundes-Bodenschutzgesetz gleichermaßen „[...] Lebensgrundlage und Lebensraum für Menschen, Tiere, Pflanzen und Bodenorganismen, Bestandteil des Naturhaushalts, [...] sowie Abbau-, Ausgleichs- und Aufbaumedium für stoffliche Einwirkungen auf Grund der Filter-, Puffer- und Stoffumwandlungseigenschaften[...]“ (§2 (2) 1 BBodSchG). Die in Deutschland geltende legislative Regelung spricht nur von der Funktionssicherung oder -wiederherstellung. Wenn also die Enzyklika von „Krankheitssymptomen [...] im Boden“ (LS 2), von der Bedürftigkeit und der Leidensfähigkeit spricht, greift sie die international verwendeten Begriffe auf und betont das Verständnis des Bodens als ein lebendiges System. Insbesondere schonende Formen der Landbewirtschaftung können durch weitgehenden Verzicht auf Pestizide die notwendige Komplexität des Bodensystems erhalten, welche seinen widerstandsfähigen, gesunden Zustand ausmacht.

5.4 Die Erde als Mutter

Im vierten Kapitel definiert die Enzyklika: „Die Ökologie untersucht die Beziehungen zwischen den lebenden Organismen und der Umwelt, in der sie sich entwickeln“ - wobei der Mensch in „wechselseitiger Durchdringung“ in die Natur eingeschlossen ist (LS 138, 139). Dies führt uns zum dritten Verständnis des Wortes Erde als *Mutter*, die uns in einem Kreislauf hervorbringt und uns umschließt, wenn wir wieder zu Erde werden. In diesem Zusammenhang wird sie als *schöne* Mutter beschrieben. Im anschließenden Zitat des Lobgesangs des heiligen Franziskus wird die produktive Fähigkeit der schönen Mutter Erde als fruchtbarer Mutterboden (Erdboden, Erdreich) anschaulich hervorgehoben. Dabei bringt sie Vielfalt, Ästhetik und Heilung - und nicht allein Subsistenzversorgung - hervor. Dies ist eine zentrale Aussage, die später weiterentwickelt wird und uns zu einer konstruktiven Lebenshaltung einlädt, so zum Beispiel wenn eine „froh und authentisch gelebte ganzheitliche Ökologie“ (LS 10) vorgeschlagen wird. Zudem macht die Metapher einer schönen, verehrten Mutter Handlungen wahrscheinlicher, die sich nicht an Gegenleis-

tungen orientieren, sondern über das Feststellbare hinaus Früchte tragen und uns vom rein utilitaristischen Denken abhalten (LS 212, 215). Schließlich werden wir in eine lernende Beziehung zu dieser Mutter gesetzt, die uns neben ihrer Schönheit nicht nur erhält, sondern auch lenkt. Dies fordert uns zur Achtsamkeit, zur Beobachtung, zur Wahrnehmung dessen, was sie uns lehren kann. Dies sei nur möglich, wenn wir uns mit Demut von der Schnelllebigkeit und den allgegenwärtigen Reizen loslösen können. Eine Fähigkeit, die von vielen Wissenschaftlern betont wird, so schon Aldo Leopold in seiner Sorge um den hastigen, „trophäensammelnden“ Massentourismus in Wildnisgebieten (1992 [1949]: 114) oder die Arbeitsgruppe um Lucius Burckhardt, welche die Spaziergangswissenschaften begründet, deren Wert für die benachbarten Wissenschaften in der Verlangsamung der Beobachtung und Wahrnehmung liegen soll (2011). Dieses führt zurück zu einer aufmerksamen Sinnesoffenheit, einer Haltung des Sehens und Hörens.

Langsam gewinnt an Bekanntheit, dass eine konsequente Humuswirtschaft es den Menschen auch in Gebieten niedriger Bodenfruchtbarkeit ermöglichte, ertragreich zu wirtschaften. Hierbei entstanden z.B. in Südamerika sogenannte „Terra preta“ Böden, denen heute vielfältige Chancen für eine nachhaltige Landnutzung zugeschrieben werden. Humuswirtschaft verhindert das sogenannte „Auslaugen von Böden“ und besitzt in der verantwortungsvollen und der organischen Landbewirtschaftung, auch z.B. in Indien, eine lange Tradition. Das Bild des fruchtbaren „Mutter“bodens kann dazu beitragen, die im Boden inhärenten Potenziale und eine diesbezügliche Landnutzungstechnik gegenüber einer durch Kohlenstoffentzug geprägten Bodennutzung wieder zu stärken.

Aus der Sicht eines kleinen Kindes kann eine Mutter (nahezu) alles ertragen. Nicht selten stellen wir fest, wie naiv diese Vorstellung ist. In den Klimawissenschaften ist von sogenannten Kipp-Punkten die Rede. Das sind Werte oder Vorgänge, an denen sich das Klimasystem wandelt und in einen Zustand fällt, der signifikant verschieden ist vom aktuellen und auch nicht wieder in den rezent vorhandenen Zustand rücküberführt werden kann. Ob solche Kipp-Punkte auch bei der Bodenfruchtbarkeit bestehen, wann sie erreicht werden und ob sie reversibel sind, wird hinsichtlich von Resistenzen bei verschiedenen Schädlingen und Erregern sowie dem In-Verkehr-Bringen gentechnisch veränderter Organismen in Anfängen diskutiert – von einem grundsätzlichen Verständnis sind wir jedoch noch weit entfernt.

5.5 Grundlagen einer ganzheitlichen Ökologie

Das Verwischen der Unterscheidung zwischen Mensch und Nicht-Mensch soll die Grundlage einer ganzheitlichen Ökologie bilden, welche auch Offenheit in den üblichen Kategorien der Naturwissenschaften zeigt. „Es gibt keine Ökologie ohne eine angemessene Anthropologie“ (LS 118). Ähnlich wie bei Bruno Latour (2015) wird über die Natur nicht als unbeteiligte Dritte gesprochen, sondern von einer *universalen Gemeinschaft*, einer Vernetzung aller Lebewesen ausgegangen.

Als eine Art Übersicht über die entscheidenden Aspekte der aktuellen ökologischen Krise (Kapitel 1 der Enzyklika) werden *Umweltverschmutzung, Klimawandel, Wassernutzung, biologische Vielfalt, Verschlechterung der Lebensqualität, soziale Ungerechtigkeit, die Schwäche der Reaktionen* sowie die *Unterschiedlichkeit der Meinungen* behandelt. Bei diesen auf dem Planeten Erde beobachtbaren Verflechtungen von Verfallserscheinungen wird dem Grund und Boden – d.h. der Fruchtbarkeit der Böden, dem Flächenschwund als der sinkenden Verfügbarkeit von fruchtbarem Boden zur Erzeugung von Nahrungsmitteln bzw. als das Verschwinden von ästhetisch oder spirituell ansprechenden Landschaften, dem Zugang zu Grund und Boden für die Subsistenzwirtschaft von Kleinbauern – als übergeordnetes Thema kein eigener Abschnitt eingeräumt. Dennoch widmet die Enzyklika ihre beiden ersten Absätze der Erde als Haus, Schwester und Mutter, so dass Land, Landnutzung und Boden als zentrale, durchgehende Themen verstanden werden können. Sie werden indes im Zusammenhang mit der Umweltverschmutzung (Versauerung und Belastung der Böden), dem Klimawandel (Einfluss durch die Veränderung der Bodennutzung und die Art der Landbewirtschaftung), der sozialen Ungerechtigkeit (Extraktivismus fruchtbarer Böden der wenig industrialisierten Länder) zum Teil sehr tiefgehend und praxisnah behandelt.

Der Papst stellt nach dieser Situationsanalyse fest, dass technologisches Wachstum „nicht mit einer Entwicklung des Menschen in Verantwortlichkeit, Werten und Gewissen“ einherging (LS 105). Es fehle heute an einer soliden Ethik, Kultur und Spiritualität, welche einer Selbstbeschränkung Sinn verleihe. Aldo Leopold konstatierte in seinem Werk, dass eine Entwicklung in diese Richtung ein sowohl intellektueller als auch emotionaler Prozess sei (1992 [1949]: 175). Liebe spielt beim Vorantreiben von Änderungen ebenso eine bedeutende wie grundlegende Rolle (Hardmeier/Ott 2015: 306). Zum Beispiel hat Albert Schweizer in seiner Ethik der „Ehrfurcht vor

dem Leben“ (Schweitzer 1995: 2010) eine ausschließlich auf den Menschen bezogene Ethik verneint und die Liebe und damit die Humanitätspflicht auf alle anderen Lebewesen ausgeweitet. Auch Joachim Radkau weist in seiner historischen Betrachtung auf die Ursprünge der Öko-Bewegung darauf hin, dass diese bei aller Rücksichtnahme auf ökosystemare Zusammenhänge nicht ihre Wurzeln der sinnhaften, auch spirituellen, Erfahrung leugnen sollte (2002: 309). Die Enzyklika fordert, solche Haltungen dürften nicht als „romantische Schwärmereien“ (LS 54) abgetan werden.

5.6 Fazit

Die Impulse, welche die Enzyklika für den Umgang mit der Lebensgrundlage Boden setzt, sind vielfältig. Sie beziehen sich auf die Endlichkeit der Ressource Boden im räumlichen Sinne sowie auf die Unmöglichkeit, Böden in kurzen Zeiten „wiederherzustellen“. Sie verweist damit auf den Boden als Allgemeingut, für den es gilt, allgemeine Regeln zu entwickeln und ein individuelles Gespür zu erlangen, das eine entsprechende Wertschätzung hervorbringt. Sie betont die soziale Funktion jeder Form von Privatbesitz (LS 93) und zeigt auf, dass der pflegende Umgang mit dem Gut Boden lebensnotwendig ist und als Verpflichtung auch für den Privatbesitzer allerorten gelten muss. Die Enzyklika erneuert die Kenntnis über den Boden als belebtes und organisches System und fordert auf, dieses gesund zu erhalten. Schließlich appelliert sie an die Vernunft und innere Intention eines jeden, sich zu vergegenwärtigen, dass ein wirksamer Erhalt der Böden bzw. deren künftige Pflege mit einer fundamentalen Anpassung der Lebensgewohnheiten an das produktive Vermögen der Erde einhergehen muss.

Die Botschaften der Enzyklika werden freilich nur jene verstehen, die sich innerlich offen und aufmerksam auf diesen vielschichtigen Text einlassen. Oberflächliche Betrachtungen und einseitige, schnelle Interpretationen verkennen die Bedeutung dieses Beitrages. Das Potenzial der Schrift wird zudem dort stärker sein, wo die Sprach- und die Erfahrungswelten der Leser_innen näher an den Quellen sind, aus denen sich die Enzyklika speist. Bei der genaueren Betrachtung wird deutlich, wie stark die Enzyklika auf Aspekte Rekurs nimmt, die in den progressiven Zweigen der einschlägigen Wissenschaften aktuell diskutiert werden.

Referenzen

- Burckhardt, Lucius/Markus Ritter/Martin Schmitz (2011): Warum ist Landschaft schön? Die Spaziergangswissenschaft, 3. Aufl., Berlin: Schmitz.
- FAO (2015): Das UNESCO Jahr des Bodens, online unter <<http://www.fao.org/soils-2015/en/>> [abgerufen am 03.09.2015](#)
- Hardmeier, Christof/Konrad Ott (2015): Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag, Stuttgart: Kohlhammer.
- Latour, Bruno (2015): Climate Change: How to Make the Paris Climate Conference Work? An Alternative Procedure, Vorlesung der Albertus-Magnus-Professur der Universität zu Köln.
- Lederer, Markus (2015): in diesem Band
- Leopold, Aldo (1992 [1949]): Am Anfang war die Erde. Plädoyer zur Umweltethik, München: Knesebeck.
- Radkau, Joachim (2002): Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt, 1., aktualisierte und erw. Fassung der gebundenen Ausg. von 2000, München: Beck.
- Rockström, Johan/Steffen Will/Kevin Noone/Asa Persson/Stuart Chapin/Eric Lambin/Timothy Lenton/Marten Scheffer/Carl Folke/Hans Joachim Schellnhuber/Björn Nykvist/Cynthia A de Wit,/Terry Hughes/Sander van der Leeuw,/Henning Rodhe/Sverker Sörlin/Peter K. Snyder/Robert Costanza/Uno Svedin/Malin Falkenmark/Louise Karlberg/Robert W. Corell/Victoria J. Fabry/James Hansen/Brian Walker/Diana Liverman/Katherine Richardson/Paul Crutzen/Jonathan Foley (2009): A safe operating space for humanity. In: Nature 461 (7263), 472-475, doi:10.1038/461472a, online unter <<http://www.nature.com/nature/journal/v461/n7263/full/461472a.html>>, erstellt 23.09.2009/abgerufen 03.09.2015.
- Schweitzer, Albrecht (1995). Albert Schweitzer Lesebuch. Herausgegeben von [Harald. Steffahn](#), München, C.H. Beck
- WBGU (Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen) (2011): Welt im Wandel: Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation. Berlin, online unter <<http://www.wbgu.de/hauptgutachten/hg-2011-transformation>>, [abgerufen 03.09.2015](#)
- WHO (World Health Organization) (2006). WHO Air Quality Guidelines for Particulate Matter, Ozone, Nitrogen Dioxide, and Sulfur Dioxide: Global Update 2005, Summary of Risk Assessment, online unter <http://whqlibdoc.who.int/hq/2006/WHO_SDE_PHE_OEH_06.02_eng.pdf>, [abgerufen 03.09.2015](#).

Autor_innenverzeichnis

Marianne Heimbach-Steins, Prof. Dr. theol., ist Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der WWU Münster. Sie ist Mitglied im Vorstand des ZIN.

Markus Lederer, Prof. Dr. phil., ist Professor für Politikwissenschaft mit dem Schwerpunkt Internationale Beziehungen und Internationale Governance am Institut für Politikwissenschaft der WWU. Er ist Gründungsmitglied des ZIN.

Paul Reuber, Prof. Dr. rer. nat., leitet die Arbeitsgruppe Politische Geografie/ Sozialgeografie am Institut für Geografie der WWU. Er ist Mitglied im ZIN.

Doris Fuchs, Prof. PhD, leitet den Lehrstuhl für Internationale Beziehungen und nachhaltige Entwicklung am Institut für Politikwissenschaft der WWU. Sie ist seit der Gründung erste Sprecherin des Vorstandes des ZIN.

Tillmann Buttschardt; Prof. Dr. rer. nat., leitet die Arbeitsgruppe Angewandte Landschaftsökologie/ Ökologische Planung am Institut für Landschaftsökologie der WWU. Er ist Mitglied im Vorstand des ZIN.

Cornelia Steinhäuser de Barba; Dipl.-Lök., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Arbeitsgruppe Angewandte Landschaftsökologie/ Ökologische Planung am Institut für Landschaftsökologie der WWU.